T00077 3085
PA-I-415

GIOVANNI CESCA

LA RELIGIONE MORALE
DELL' UMANITÀ

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
415
TORINO

BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI
EDITORE

PROPRIETÀ LETTERARIA

Bologna — Tipi della Ditta Nicola Zanichelli — 1902

ALLA MIA CECCHINA

INDICE

INTRODUZIONE

1. La reazione mistica contro la scienza . . . pag. 3
2. La filosofia scientifica e la religione . . . . » 6

CAPITOLO I.

Origine della religione.

1. Fattore intellettuale della religione . . . . » 11
2. Fattore emozionale della religione. . . . . » 15

CAPITOLO II.

Scienza e religione.

1. Opposizione tra scienza e religione . . . . » 19
2. Azione della scienza sull' Evoluzione religiosa. La scienza ed il Teismo . . . . . » 23
3. Evoluzione e creazioue . . . . . » 27
4. La scienza ed il panteismo . . . . . » 35
5. La filosofia scientifica e l'assoluto . . . . » 49
6. Scienza e fede. Conoscenza e sentimento . . » 54
7. Insostenibilità della Teologia . . . . . » 69

CAPITOLO III.

Morale e religione.

1. Elemento emozionale della religione . . . » 73
2. La morale nelle religioni naturalistiche ed etiche . . . . . » 76

3. La carità cristiana. . . . . pag. 81
4. Esame della morale teologica . . . . . » 90
5. Teologia, ascetismo ed intolleranza. . . . » 94
6. Critica dell'opinione del Kidd sull'importanza sociale della teologia . . . . . » 103
7. Critica della dottrina del Balfour sull'importanza sociale della tradizione e della fede . . . . . » 111
8. Critica della giustificazione della fede data dal James basandosi sulla volontà e sull'agire . . . . . » 118
9. La dottrina del postulato etico. . . . . » 126
10. Il fondamento della morale e la Teologia . » 135
11. Teologia e felicità . . . . . » 145
12. L'ideale morale e la Teologia. . . . . » 159

CAPITOLO IV.

Evoluzione etica del Cristianesimo.

1. Il lato etico della religione di Israele. . . » 171
2. Carattere etico del Cristianesimo primitivo. » 174
3. Valore etico della Riforma . . . . . » 180
4. Lo sviluppo etico del Calvinismo . . . . » 184
5. Importanza del lato etico nella Teologia scientifica del nostro secolo . . . . . » 198
6. Il movimento religioso nella Russia contemporanea . . . . . » 203

CAPITOLO V.

Le religioni atee.

1. Il Confucianismo . . . . . » 207
2. Il Buddhismo. . . . . » 209
3. La religione dell'Umanità del Comte. . . » 213
4. Diffusione della religione comtiana. . . . » 218

5. La società per la coltura etica. Sua organizzazione in America . . . . . pag. 221
6. Diffusione del movimento etico in Europa . » 231
7. Dottrine delle società etiche Americane . . » 238
8. Trasformazioni subite dalla dottrina etica in Europa . . . . . » 246
9. Origine filosofica della predominanza del lato etico della religione . . . . . » 253

CAPITOLO VI.

Esame critico del Comtismo e del movimento etico.

1. Critica della parte dottrinale del Comtismo. » 259
2. Critica della parte pratica . . . . . » 264
3. Critica del movimento etico . . . . . » 267

CAPITOLO VII.

La religione morale dell' Umanità.

1. Necessità di una nuova religione morale . . » 277
2. Il culto pubblico nella nuova religione . . » 281
3. L' arte e la nuova religione . . . . . » 286
4. Il culto privato . . . . . » 297
5. L' apostolato morale . . . . . » 300
6. La religione atea à tutti i caratteri della religione . . . . . » 310
7. Umanismo e Cosmismo . . . . . » 318

CAPITOLO VIII.

La diffusione della nuova religione.

1. I progressi dell' immoralità richiedono la nuova religione . . . . . » 327
2. Diffusione alle masse della religione morale » 330

3. Obbiezioni mosse dall' individualismo aristocratico. Critica di esse . . . . . pag. 333
4. Mezzi per diffondere la nuova religione. L'istruzione del popolo . . . . . » 341
5. Importanza dello studio delle scienze morali e sociali . . . . . » 355
6. Aiuti che la diffusione trova nella società presente . . . . . » 363

CAPITOLO IX.

Effetti pratici della religione morale.

1. Necessità ed obbligatorietà della beneficenza » 373
2. Organizzazione della beneficenza . . . . . » 377
3. Origine sociale della miseria e conseguenze che ne derivano per la beneficenza . . . » 382
4. Giustizia e carità . . . . . » 386
5. Consolazione e redenzione morale . . . . » 391
6. Umiltà e non resistenza al male . . . . . » 401
7. Fine morale dell' attività individuale . . . » 405

CAPITOLO X.

L'ideale morale nella vita sociale.

1. L'ideale morale . . . . . » 411
2. La famiglia ed il maltusianismo pratico . . » 418
3. Il matrimonio ed il divorzio . . . . . » 429
4. Missione della donna . . . . . » 433
5. La socievolezza ed il comune . . . . . » 455
6. Nazionalità e stato. Lo stato di diritto. Cosmopolitismo e fratellanza universale . . » 448

CAPITOLO XI.

La questione sociale.

1. La lotta per l' esistenza e la concorrenza economica. . . . . » 459

2. La questione sociale è questione morale, . pag. 462
3. Critica del Socialismo. *a*) L'origine del capitalismo . . . . . » 469
4. *b*) Le classi sociali . . . . . » 476
5. *c*) La socializzazione dei mezzi di produzione . . . . . » 481
6. *d*) La ripartizione dei profitti . . . . . » 487
7. *e*) L'organizzazione del lavoro. . . . . » 491
8. Importanza pratica ed efficacia pedagogica del Socialismo . . . . . » 494
9. Riforme sociali necessarie . . . . . » 504
10. La legislazione sociale e lo stato democratico. La moralità pubblica . . . . . » 513

CONCLUSIONE. . . . . » 521

APPENDICE.

Il movimento cattolico contemporaneo.

1. La reazione mistica e le sue cause. . . . » 527
2. Cause intellettuali e sociali del movimento cattolico . . . . . » 530
3. Il socialismo cattolico . . . . . » 536
4. Il Cattolicismo americano. . . . . » 546
5. Il Cattolicismo e la scienza moderna . . . » 551
6. Evoluzione e dogma. . . . . » 558
7. Il Cattolicismo e la libertà di pensiero . . » 565
8. Il Cattolicismo, la libertà e la democrazia . » 573

LA RELIGIONE MORALE DELLA UMANITÀ

90587 /615-

47588 1/615-

INTRODUZIONE

1. Chi esamini attentamente le condizioni intellettuali del nostro tempo, vi scorgerà quale una delle principali caratteristiche la decadenza progressiva e continua dello spirito teologico. Malgrado le vecchie religioni contino sempre un gran numero di proseliti, e malgrado molti paurosi di una prossima rivoluzione sociale sieno ritornati in grembo alle vecchie chiese, da cui il razionalismo li aveva allontanati, pure non può dirsi che il nostro secolo sia dominato dalla religione teologica [1]. Cotesta difatti perde sempre più d'importanza sia nella vita sociale che nella indivi-

[1] Che l'attuale reazione mistica non derivi dalla riviviscenza del sentimento religioso, ma provenga da altre cause intellettuali, economiche e sociali sarà dimostrato nell'Appendice, ove si esaminerà l'odierno movimento cattolico.

duale; in quella non à più efficacia sulla produzione e direzione dei fatti storici, in questa non è più sovrana dei cuori e delle coscienze, ma invece nelle classi alte il più spesso non è che un'abitudine, un calcolo, un'ipocrisia, e nelle basse non è che superstizione o feticismo sotto le vesti del cattolicismo. Ciò che la religione à perduto, à guadagnato la scienza nella sfera intellettuale, e nella sfera pratica l'utilitarismo industriale, ed ambidue questi ànno preso il posto delle credenze antiche, e sono divenuti la guida della nostra età e tentano in tutti i modi di scacciarvi lo spirito religioso. Mentre la prima toglie ogni fondamento al soprannaturale e distrugge così la base della Teologia, il secondo racchiude l'uomo nella sfera ristretta del piacere e dell'utile, lo priva di ogni aspirazione ideale e toglie alla sua condotta ogni alto senso di moralità e di umanità.

Se le grandi scoperte scientifiche devono essere considerate come una gloria ed un vanto della nostra età; ciò non può essere dei progressi dell'egoismo utilitario, della demoralizzazione continua cui andiamo incontro, e dei mali fisici e sociali prodotti dal sistema della grande industria, giacchè tutto ciò lungi di un progresso costituisce un marcato regresso, una degenerazione fisica e morale ed una decadenza sociale e politica. È naturale quindi che tutti i pensatori, preoccupati di

tale stato di cose, che minaccia di rovina la nostra civiltà, cerchino da per tutto dei rimedi per togliere l'uomo dal gretto egoismo materialistico, e per ridargli quella vita ideale e morale, di cui à tanto bisogno per vivere forte e per conservare fiorente la società, in mezzo a cui si trova. Il primo rimedio cui molti si volsero si fu quello di dar nuova vita alle antiche religioni, alla scemata importanza delle quali si attribuirono tutti i mali attuali, e dal cui rifiorimento si sperò di ottenere che il nostro secolo ritorni sulla via del progresso. A siffatti tentativi ostava però la scienza, la quale distruggeva ogni credenza al soprannaturale e toglieva ogni fondamento alle dottrine religiose basate sul miracolo e sulla rivelazione; ma si credette da molti di poter ovviare a ciò, rendendo col mezzo del razionalimo e del simbolismo le vecchie credenze più conformi allo spirito scientifico e fondando nuove forme di religione libere dai miracoli e dalle superstizioni. Si cercò poi di mostrare come scienza e religione non fossero tra loro opposte ed irreconciliabili, ma come invece al di là dei dissensi particolari e provvisori tra le loro forme diverse vi fosse nel fondo completa unità ed armonia. A cotesto tentativo di conciliazione fra scienza e religione si volsero i principali sistemi filosofici, i quali cercarono di mostrare come nè la scienza, nè la filo-

sofia potessero intaccare l'oggetto fondamentale dell'intuizione religiosa. Questa diveniva adunque libera di sviluppare le sue dottrine e di diffondere i suoi alti sentimenti ideali, purchè nelle sue costruzioni bandisse ogni miracolo e si attenesse agli insegnamenti scientifici, senza cercare di oppugnarli.

2. Che ciò facessero i seguaci delle filosofie dogmatiche, i quali colle teorie metempiriche pretendevano di rivelare la sostanza somma ed assoluta delle cose, non può farci meraviglia alcuna, non essendo realmente quelle dottrine che religioni dei dotti. Dobbiamo invece stupirci che ad un tale lavoro si sieno accinti anche alcuni autori di sistemi di filosofia critico-scientifica, giacchè il principio fondamentale di essi, la relatività della cognizione, ci vieta ogni conoscenza della sostanza e dell'assoluto, e distrugge così ogni teologia. Questa contradizione che troviamo in quei sistemi si deve alla persistenza nell'uomo dello spirito metempirico, alimentato dal desiderio di spiegare ogni cosa e di non riconoscere limiti al nostro sapere, e dalla pretesa di penetrare l'essenza recondita e la causa prima ed assoluta delle cose. In seguito a ciò si vuol mostrare legittima la conoscenza trascendente, che pretende di darci la religione, e si crede di poter costruire una nuova credenza nel soprannaturale armonizzante

colle scoperte scientifiche e capace di idealizzare la vita umana. L'esempio perciò di sistemi di filosofia critico-scientifica, che accettano il fondamento della teologia, non ci può spingere ad ammettere la conciliabilità di questa con quella, ma anzi ci deve costringere a togliere quella contraddizione ed a dichiarare priva di ogni validità ogni costruzione metempirica, che va al di là dei nostri fenomeni.

Cotesta conclusione ci apparirà ancor meglio, se noi esaminiamo brevemente che cosa è la filosofia critico-scientifica. Essa è l'integrazione progressiva e relativa delle conoscenze scientifiche dei diversi ordini dei fenomeni, e perciò non è nè metempirica, nè poesia, ma esplicazione ultima della nostra realtà. Il suo principio fondamentale è il fenomenismo, in seguito al quale noi dobbiamo ammettere che la cognizione sì sensibile che razionale è limitata alla nostra esperienza e relativa alla nostra coscienza, percui nulla possiamo conoscere di ciò che va al di là dell'esperienza esterna ed interna, tanto più che i concetti astratti e le teorie scientifiche non sono altro che costruzioni ideali da noi fatte per coordinare ed esplicare l'esperienza. Al di là del fenomeno come causa oggettiva di esso si deve bensì ammettere la cosa in sé, ma questa non si può in alcun modo confondere nè colla sostanza, nè coll'assoluto

Essa non è altro che il fattore oggettivo della percezione, è quella x senza della quale noi non possiamo spiegare nè l'origine nè i caratteri della percezione, ma di cui non possiamo in alcun modo sapere che cosa essa sia appunto perchè noi non ne conosciamo che gli effetti sulla nostra coscienza. Ben altra cosa invece è la sostanza, la quale denota il substrato permanente ed unitario degli attributi del fenomeno, e l'insieme delle note essenziali di questo, ed ancor più diverso è l'assoluto o la sostanza assoluta, col qual nome noi crediamo di determinare l'essere in sè e per sè, la causa prima e somma ed incondizionata di tutte le cose. Sostanza ed assoluto sono creazioni metempiriche, colle quali crediamo di renderci maggiormente comprensibile l'esperienza, ma non vi riusciamo, perchè invece siamo viè più spinti in un mare di confusioni e di contradizioni. Difatti dati i concetti di sostanza e di assoluto si mostrano subito le loro contradizioni nel mondo fenomenico, e sorgono i misteri insuperabili dalla mente umana. Questa in vano si chiede come dall'uno nascano i molti, dall'infinito il finito, dall'eterno il caduco, dall'immutabile il mutabile, dall'essere permanente il divenire, e come dalla sostanza prima sorga il mondo attuale con caratteri del tutto opposti a quella. Eguali difficoltà troviamo, se ci accingiamo a determinare cosa è la sostanza;

è materia, è forza, è spirito, è somma perfezione, è una sola o ve ne à un maggior numero determinato od infinito? Tutte coteste questioni non ànno alcun significato per la filosofia scientifica, la quale sostiene soltanto un monismo fenomenico evoluzionista, ove il meccanismo è una semplice costruzione soggettiva ausiliare per agevolare la comprensione della nostra esperienza. Essa non ammette al di là dei fenomeni l'esistenza di nessuna sostanza nè immanente, nè trascendente, e non cerca in alcun modo di sciogliere i misteri sull'origine prima e sul fine ultimo delle cose, ma rimane chiusa nel mondo nostro fenomenico. La sua ultima conclusione è perciò l'Umanismo; tutta la conoscenza è umana, ristretta all'esperienza umana e serve come mezzo all'uomo per raggiungere ed aumentare il *regnum hominis*: la civiltà; e così resta escluso ogni presupposto metempirico ed ogni postulato trascendente.

Respinta così qualsiasi credenza nell'assoluto parrà che la filosofia scientifica abbia tolta ogni e qualunque religione e si sia privata dei mezzi che offre questa per svegliare ed accrescere l'idealità e la moralità nelle masse. Così però non è, perchè al di là dell'elemento intellettuale della religione distrutto dalla scienza, ve ne à uno emozionale, che anche la filosofia scientifica deve riconoscere e che anzi cerca di sviluppare in tutta la sua

forza per contribuire al miglioramento morale del nostro secolo. Che ciò sia possibile ci proponiamo di provare nel presente lavoro, nel quale vogliamo mostrare cosa possa e debba essere la religione per quella filosofia, la quale dai due caratteri di relativa alla nostra coscienza e di limitata alla nostra esperienza è distinta da ogni dogmatismo mistico o pseudo-scientifico, materialistico o spiritualistico, monistico o dualistico. Per riuscire in tale intento studieremo da prima che cosa è la religione e quali sieno i di lei fattori e quali le relazioni che ha colla scienza e colla morale, e da ciò vedremo quale nuova forma essa deve rivestire per essere realmente in armonia coi risultati dello spirito critico e scientifico.

CAPITOLO I.

Origine della religione.

1. Se noi esaminiamo le diverse religioni primitive, vedremo che si dà comunemente il nome di religione ad un insieme di dottrine, di sentimenti e di pratiche, nel quale complesso si possono distinguere nettamente due aspetti e due fattori diversi. E in vero la religione contiene originariamente da una parte la credenza in qualche cosa di sovraumano e di soprannaturale da cui noi dipendiamo, dall'altra è un modo speciale di condotta (adorazione. venerazione) verso quell'essere superiore, per ottenerne il favore ed allontanarne l'ira, e per riuscire a togliere la nostra dipendenza dalle forze naturali. Essa consta adunque di due fattori, che andremo ora studiando, uno intellettuale, che la pone in connessione colla scienza e colla filosofia, l'altro emozionale, che la unisce alla condotta ed alla morale.

La credenza all' esistenza di esseri soprannaturali, da cui l' uomo dipende, deve la sua origine al riconoscimento fatto dall' uomo primitivo dell' esistenza di forze ed oggetti superiori a lui, ed alla credenza che in coteste forze ed in cotesti oggetti risiedessero degli esseri spirituali superiori dotati di idee, sentimenti, volizioni simili alle umane. L' uomo primitivo spiega tutte le cose riportandole a sè stesso, e crede per analogia che ogni cosa sia dotata di spirito simile al suo, e quindi anima la natura intera e le cose singole, le quali poi personifica negli dei (1). L' animismo forma così la base principale della religione, e domina tutte le primitive manifestazioni della vita religiosa; esso però, come ben nota il Tiele, non è precisamente in sè e per sè una religione, ma è una specie di filosofia primitiva che domina tutta la vita dell' uomo naturale (2), e da cui si sviluppano poi le diverse dottrine religiose polidemonistiche e

(1) Cfr. Tylor. *La civilisation primitive*, Paris 1876-8, Vol. I, pag. 326, 840, 491. 494. Già il Comte sotto il nome di feticismo aveva ammessa la stessa cosa, sostenendo che l' uomo primitivo crede che in tutti i corpi esteriori vi sia una vita simile alla sua (*Cours de philosophie positive*, Paris 1877, Vol. V, pag. 25-6).

(2) Tiele. *Compendium der Religionsgeschichte*, Prenzlau 1877, pag. 11, 14. *Geschichte der Religion in Alterthum* Gotha 1896. Vol. I, pag. *Einleitung in die Religionswissenschaft*, Gotha 1899, Vol. I, pag. 61.

politeistiche, enoteistiche e monoteistiche, spiritistiche e feticiste, tutte le quali tentano di spiegare la causa e l'origine, prima delle cose.

In questo suo aspetto la religione è la prima forma che riveste il pensiero umano, quando vuol rendersi ragione delle cose che cadono sotto la esperienza; esso comincia col porre in ognuna di queste uno spirito dotato di sentimenti, tendenze e volontà simili alla sua, poi osservate le relazioni che vi sono tra diversi fenomeni di un dato gruppo li crede prodotti e dipendenti dalle volontà di uno degli spiriti. Così dal polidemonismo passa al politeismo, e ciò avviene in seguito alla personificazione delle forze naturali e sociali agenti sull'uomo, ed alla subordinazione dei diversi spiriti dei molti oggetti della stessa specie ad un solo dio, che governa una data classe di fenomeni. Poi nelle vicende naturali l'uomo scorge la superiorità di un principio sugli altri e pone ora l'uno ora l'altro di essi quale superiore, formando così una gerarchia tra gli dei distinti in superiori ed inferiori, e poi ordinando gerarchicamente quelli, finchè in seguito arriva alla concezione dell'unità del mondo creato da un unico dio che tutto governa. Ciò è possibile soltanto nello stadio più alto dell'evoluzione religiosa, giacchè la sola speculazione avanzata, favorita anche dal passaggio dalla *gens* alla *civitas* e dai progressi della organiz-

zazione policica, può riuscire ad intendere l'insieme armonico del mondo ed a concepirlo come derivante da un unico dio. Questo è considerato da prima come un elemento fisico immanente nel mondo e fonte di tutte le forze, poi in seguito all'astrazione e personificazione dei di lui epiteti diviene un essere astratto trascendente, creatore ed ordinatore di tutte le cose. La religione, come teologia, è quindi il primo stadio della umana conoscenza [1], la quale, conservata ed aumentata originariamente dai soli sacerdoti,

[1] L'aver provato e sviluppato ciò è uno dei grandi meriti del Comte (*Cours de philosophie positive*, Vol. I. pag. 8), la cui legge dei tre stati è confermata dalla storia delle scienze tutte. Cotesta legge era già stata enunciata da Turgot (*Discours sur le progres de l' esprit humaine* Paris 1750, pag. 294) e sostenuta anche dal Saint-Simon, il quale aveva già mostrato come lo spirito umano passasse della Teologia, attraverso alla Metafisica, alla scienza positiva (Barth *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*, Leipgig 1897, Vol. I, pag. 23). Arche l'Herder aveva detto che la religione è stata quella che à dato ai popoli la prima coltura e scienza, le quali da principio non erano che una specie di tradizione religiosa (*Jdeen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.* Berlin. Hempel L. IX. Vol, II, pag. 170). Il Wundt ed il Barth mostrarono molto bene come la legge comtiana non sia una vera e propria legge e non dia la spiegazione della connessione causale dei fatti storici, ma dia invece una rappresentazione schematica dell'evoluzione intellettuale dell'umanità (Logik Stuttgart 1880-3. Vol. II. pag. 391-6; op. cit. pag. 52).

nelle Teogonie dà la prima spiegazione della genesi del mondo, ed assorbe in sè le prime forme di filosofia e di scienza. Queste soltanto più tardi, dove la gerarchia e la dogmatica non erano molto sviluppate, riuscirono a liberarsi da essa ed a tentare una spiegazione naturale dei fenomeni.

2. Tale fattore intellettuale non è l'essenziale nè il caratteristico; non basta che l'uomo creda ad un essere superiore, perchè si abbia una religione, ma ci vuole che egli si senta dipendente da quello, e che per mezzo dell'adorazione, della preghiera, del sacrificio ecc., cerchi di volgerlo in suo favore. La religione difatti non è soltanto una spiegazione del mondo ed una filosofia primitiva e popolare, essa á da soddisfare altri bisogni, i quali non sono intellettuali, ma emozionali, avendo da fare colla condotta pratica, col bisogno di essere felici e di realizzare il proprio ideale. Da essi specialmente proviene la religione, la quale si distingue dalla scienza e dalla filosofia per la preponderanza, che in essa à il sentimento, il quale le dà la sua vita e la sua interna vitalità personale, e forma l'aspetto principale in ogni stadio dello sviluppo religioso dell'umanità e in ogni fase dell'evoluzione religiosa dei singoli (1).

L'origine della religione si deve adunque

(1) Reville *Prolegomenes de l'histoire des religions.* Paris 1886 pag. 94. Già la Mistica medioevale, pria con

principalmente al sentimento di dipendenza, che l'uomo sente verso le forze esteriori tanto a lui superiori, le quali nel primo stadio dell'incivilimento non conosce e quindi non riesce a dominare, anzi da esse viene interamente dominato. Non bastava però all'uomo di riconoscere la sua dipendenza, gli bisognava anche di toglierla, ed a ciò gli serviva la religione; la quale gli permetteva di volgere in suo favore quegli esseri spirituali superiori, che credeva esistessero negli oggetti naturali. Come ben dice lo Zeller, quanto

Bonaventura e poi coll'Eckhardt e colla Mistica pratica, aveva considerato come l'elemento primo ed essenziale della religione l'affetto ed il sentimento interno e non il dogma. (Cfr. WINDELBAND *Geschichte der neuren Philosophie.* Leipzig 1878 Vol. I, pag. 29-30). Anche l'Hume aveva sostenuto che la religione deriva dalla sollecitudine prodotta dagli avvenimenti della vita, dalle speranze e dai timori che agitano lo spirito umano (*Philosophical Works.* London 1879 Vol. IV, pag. 443). Il merito però di aver riconosciuta e mostrata per primo l'importanza ed il valore del sentimento nella religione spetta allo SCHLEIERMACHER (*Dialektik* pag. 151 sg. 458. sg; *Reden ueber die Religion* Berlin 1843 pag. 54; *Philosophische Sittenlehre* pag. 138, 251). Cfr. pure PFLEIDERER *Die Religion ihr Wesen, ihre Geschichte* Vol. I. Leipzig 1869 pag. 29, 71, 77. FEUERBACH *L'essenza delle religioni.* Milano pag. 46. FRANCHI *Studi filosofici e religiosi* Torino 1854 pag. CXCXII. HARTMAMN *Die Religion des Geistes.* Berlin 1882 pag. 28-9, 44-5; *La religion de l'avenir* Paris 1877 pag. 29. NATORP *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* Freiburg in Br. 1894 pag. 50 e sg. 60.

più malsicuro l'uomo si credeva nel mondo, quanto più credeva dipendente la sua vita, la sua salute, il suo possesso dal volere degli esseri soprannaturali, tanto più doveva sorgere in lui il desiderio di trarli dalla sua, e di assicurarsi il loro favore. Fu questo fin dall'origine uno dei motivi principali per credere agli dei e da ciò derivano le prime e le più imperfette forme di religione, sicchè la venerazione degli dei deriva dalla tendenza egoistica di trarre la potenza divina in favore dei bisogni e desideri degli uomini, e di procurarsi colla congiunzione alle divinità l'ottenimento di beni e l'allontanamento di mali, che in altro modo non si potrebbe conseguire (1). Da tale sentimento derivano poi tutte

(1) Zeller *Ueber Ursprung und Wesen der Religion* nei *Vorträge und Abhandlungen* II Sammlung. Leipzig. 1877 pag. 44-5, 89. Che la religione serva all'uomo come un mezzo per mantenere e promuover la sua forza nella lotta contro le forze naturali lo à mostrato a lungo il Bender. Questi dice che il motivo precipuo della religione, si del culto che della credenza, sta nel desiderio dell'uomo di conservare e tutelare i suoi interessi vitali e nel fatto che essa tende a procurargli i mezzi per realizzare il suo ideale di vita e ad aiutarlo a raggiungere il proprio destino. Perciò si creano forze e leggi ideali, le quali superano i limiti della scienza e della forza umana, ma servono a realizzare l'ideale umano (*Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung*. 4. Auflage. Bonn 1887. pag. 22-3, 66, 126, 240, 244).

le forme di culto, le quali tendono a guadagnare la benevolenza degli dei ed a procurare all'uomo ciò, di cui à bisogno e che da sè solo crede di non poter ottenere (1).

L'origine della religione si deve adunque alla cooperazione di due fattori: da una parte vi contribuì l'animismo primitivo e la personificazione delle forze naturali e sociali, dall'altra il sentimento di dipendenza dalle forze esteriori ed il desiderio di volgerle in proprio favore.

(1) Il culto primitivo implica un contratto tra gli dei e gli uomini; questi dedicano un culto a quelli per assicurarsi la loro protezione, e gli dei sono obbligati a dare in cambio delle offerte benefici e servigi. Se non adempiono a cotesto obbligo sono rimproverati, minacciati e maltrattati. Cfr. Foustel de Coulanges. *La cité antique* Paris 1888 pag. 174-5. Boissier *La religion romaine d'Auguste aux Antonis* Paris 1884. pag. 19-20. Friedlander. *Moeurs romaines du regne d'Auguste à la fin des Antonins* Paris 1874, Vol. IV, pag. 276. Allo stesso effetto tende anche il culto magico, il quale si basa sulla credenza che vi sieno delle parole, dei riti e delle formole che ànno la facoltà di agire da sè direttamente sugli dei e di costringere la loro volontà.

CAPITOLO II.

Scienza e Religione.

1. Noi abbiamo visto nel precedente capitolo in che consistessero la concezione ed il sentimento religioso, vediamo ora quali modificazioni doveva apportare loro lo sviluppo dello spirito scientifico e l'estendersi delle conoscenze. Le accresciute esperienze ed il costituirsi delle scienze ebbero per effetto di togliere a poco a poco l'ignoranza dei fenomeni naturali, levando loro quel mistero, in cui erano avvolti per l'uomo primitivo. La conoscenza scientifica verte sulle cause e sulle leggi dei fenomeni, essa cerca di spiegare il come ed il perchè delle cose e la loro connessione, e con ciò distrugge quella concezione infantile antropomorfica, che aveva dato origine all'animismo. Al di là dei fenomeni essa non può scorgere nè spiriti, nè volontà simili alla nostra, ma non vede che forze e movimenti, le cui leggi fisse ed im-

mutabili studia, e poi riduce l'una all'altra, finchè riesce a scoprire la legge somma ed unica. In seguito a ciò il soprannaturale ed il miracolo dovevano sparire, e non si potevano più ammettere degli dei che regolavano a capriccio il mondo, e muovevano e producevano ogni cosa.

Come la scienza faceva sparire la fede nel soprannaturale, così faceva pure sparire il desiderio dell'uomo di togliere la sua dipendenza dalla natura per mezzo del culto, dell'adorazione, del sacrificio, della preghiera ecc. Difatti col progredire delle scienze l'uomo s'accorse che la natura si lascia dominare soltanto da chi la conosce e le obbedisce (1), mentre col culto non si può riuscire a nulla, giacchè la regolarità e l'uniformità delle leggi naturali rendono impossibile di modificare il corso della natura coll'aiuto di un essere superiore. Di certo la scienza non può togliere del tutto la dipendenza in cui l'uomo si trova verso le forze naturali, che lo circondano e lo dominano in molta parte, essa però gli mostra come ciò nonostante egli possa pure togliere in parte tale limitazione in seguito al fatto che esso stesso è una di queste forze, la quale può contrastare alle

(1) Dice bene Bacone di Veruliano che *scientia et potentia humana in idem coincidunt.... natura enim non nisi parendo vincitur.* (*Novum Organum* Lugduni Bat. 1650 L. I. § 3 pag. 18).

altre e può cercare di modificarle e di renderle favorevoli non solo, ma è anzi una forza, il cui potere cresce sempre più e diviene tanto più preponderante, quanto più egli diventa civilizzato ed istruito e quanto più strettamente si associa agli altri uomini. Perciò se per la conoscenza scientifica vi à sempre qualche cosa di sovraumano, che restringe e domina il potere dell'uomo ed a cui egli si sente subordinato, questo non è nulla di soprannaturale, ma è puramente e semplicemente naturale, consta cioè di forze naturali ed obbidisce alle leggi, che noi scopriamo nella natura.

Le concezioni religiose si trovano così in pieno contrasto colle dottrine scientifiche; giacché quelle rappresentavano il primo passo nella via dell'incivilimento, al quale non poteva fermarsi l'umanità, malgrado che lo spirito religioso, in sè essenzialmente conservatore, tentasse di arrestarvela. In ciò riuscì per un certo tempo coi dogmi fissi ed immutabili e colla forte gerarchia ecclesiastica, la quale vegliava affinchè le antiche idee non andassero distrutte, e gelosa di ogni nuova dottrina tentava di distruggerla al suo primo apparire. Sviluppata però la ragione umana ed accresciuta l'esperienza, si vide ben presto la vanità delle spiegazioni teologiche e si costituì una scienza libera, la quale dovette lottare continuamente coi sacerdoti per sostituire alla fede primi-

tiva un vero sapere. Da ciò ebbero origine le lotte incessanti che in tutti i tempi ed in tutti i paesi ebbero a sostenere i filosofi e gli scienziati contro i sacerdoti delle diverse religioni, i quali con tutti i mezzi e persino coi supplizi e coi roghi tentarono di fermare la civiltà ai ristretti confini del dogma, e cercarono di impedire la sostituzione di nuove dottrine scientifiche alle antiche credenze animistiche. L'opposizione tra la scienza e la religione non è altro così che uno degli aspetti che riveste nella vita sociale l'opposizione inevitabite tra il vecchio ed il nuovo, tra lo spirito del progresso e la tendenza alla conservazione.

Malgrado tale ostilità la scienza ebbe larga parte nello sviluppo delle concezioni religiose, giacchè coi suoi assalti fu quella che costrinse la religione a modificarsi continuamente col sostituire una forma superiore ad una inferiore. Così all'animismo primitivo, che deificava i singoli oggetti naturali, si dovette sostituire il politeismo antropomorfo che deificava le singole forze agenti in moltissimi oggetti, e da questo si dovette passare all'enoteismo ed al monoteismo, nel quale l'unica legge naturale del mondo si mutava in un unico Dio, che tutto governava. In seguito poi ai progressi della scienza il monoteismo doveva rendersi sempre più lontano dalle antiche credenze; in esso il soprannaturale ed il miracolo sparivano

poco a poco, non si ammetteva più che un Dio governasse ad ogni istante il mondo a suo capriccio, ma si credeva che ne avesse immutabilmente regolato il corso fin da principio. Il sorgere poi della dottrina dell' Evoluzione diede vita ad una nuova forma di Teismo, il quale alla creazione isolata dei singoli mondi ed esseri sostituì una sola creazione primitiva dell' Universo, svolgentesi poi da sè e dando così origine ai diversi mondi ed ai singoli esseri. Essa spinse poi a cangiare il Teismo, cioè la credenza in un Dio personale, vivente ed intelligente, in Deismo, cioè nella credenza di una sostanza e causa prima, da cui derivò il Cosmos.

2. Nell' ultimo stadio di Deismo la religione si credeva superiore ad ogni assalto della scienza ed anzi in piena armonia con essa, e riteneva che questa studiando i singoli ordini dei nostri fenomeni non poteva risalire alla prima creazione, e quindi doveva lasciare intatta la fede nell' esistenza della divinità, colla quale sola si poteva spiegare la causa prima di tutte le cose. Il Deismo crede difatti che un imperioso bisogno logico spinga la mente umana a ricorrere ad una causa prima di tutte le cose, senza della quale ogni spiegazione scientifica riesce incompleta e campata in aria, dovendo procedere all' infinito nella ricerca delle cause naturali efficienti. Cotesto bisogno logico

vale però soltanto per coloro che pretendono ad una conoscenza assoluta e trascendente, e che per riuscire a questa si accontentano di vuote e contradditorie parole, ma non esiste per chi, conscio della relatività e limitazione della conoscenza, rimane entro la cerchia dei fenomeni e riconosce la radicale inesplicabilità ed inconoscibilità della pretesa loro sostanza e causa. E ciò con tanto maggior diritto possono sostenere che la scienza, se non può risalire coll' esperienza alla causa prima, può sempre mostrare l' assurdità e l' inconcepibilità di una creazione *ex nihilo*. Questa non è altro che una concezione simbolica illusoria, fatta per coprire la nostra ignoranza, ed in sè non vuol dir nulla, non potendo noi avere alcuna idea del non essere assoluto, cioè del nulla primitivo, nè della produzione miracolosa dell' essere da parte di Dio. E invero, come ben dice il Lewes, il processo di creazione o di annichilazione è pensabile astrattamente, ma non imaginabile nella sua concretezza reale; è concepibile ma non provabile, non avendo noi alcuna conoscenza ed evidenza di quei processi, ma tutto nel mondo mostrandoci soltanto evoluzione e ridistribuzione (1).

La Teologia stessa conferma cotesta conclu-

(1) Lewes *Problemes of life and mind* First Series London 1875 Vol. II, pag. 293.

sione, perch' essa non ha mai provata ma sempre soltanto supposta la realtà della creazione. Essa afferma senza provare la contingenza del mondo, e confonde la contingenza delle singole cose individue con quella di tutto l'Universo, e soltanto in seguito a cotesta confusione conclude alla necessità dell'esistenza di una causa assoluta di questo. La scienza invece dimostra come la necessità di una causa prima è lungi dall'essere provata, giacchè la nostra esperienza non dice che tutto ciò che conosciamo à la sua esistenza da una causa, ma che solo ogni cangiamento o avvenimento proviene da essa, sicchè dell'origine prima delle cose non possiamo cercare la cagione (1), tanto più che, come ben dice il Guyau, l'essere non ha bisogno di esplicazione (2). Si dice che noi siamo costretti a ricercare fuori del mondo fenomenico il fondamento permanente ed inalterabile dei fenomeni, ma si dimentica che in essi oltre all'elemento mutevole

(1) Mill *Essais sur la religion*. Paris 1875. pag. 131-2. A ben ragione il Wundt di dire che non vi è alcuna ragione teoretica per cercare la causa del mondo, perchè noi abbiamo occasione di chiedere la causa di una cosa, soltanto in quanto supponiamo che è sorta da qualche cosa di antecedente, e perchè possiamo applicare il concetto di causa soltanto all'accadere nel mondo e non al di là (*Logik* Vol. I. pag. 375).

(2) *L'irreligion de l'avenir* Paris 1887. pag. 379.

vi è un elemento permanente e costante, e che le mutazioni incessanti che noi scorgiamo nell' Universo sottostanno ad una costante regolarità e causalità, per cui, come ce lo mostrano le leggi dell' indistruttibilità della materia e della continuità del movimento, non si dà nel mondo solo il mutevole, l' alterabile e il contingente, ma vi à qualche cosa che non è tale e che rende quindi inutile il ricercare nel trascendente il fondamento permanente e inalterabile dei fenomeni. Non si può neppure dire che il mondo sia un effetto che richiede una causa, perchè cause ed effetti noi li vediamo soltanto nei cangiamenti del mondo e non possiamo trasportarli fuori di essi, all' Universo, tanto più che questo non è un tutto dato nell' esperienza, ma è pensato e costruito da noi come un insieme. Noi possiamo bensì chiedere la causa della forma attuale del nostro mondo, ma allora la dobbiamo porre nella modificazione dello stato anteriore dovuta all' azione delle forze naturali, e la causa di questa nella modificazione di un altro antecedente e così via all' infinito, senza poterci mai fermare ad uno stato assolutamente primo. Dato anche che potessimo considerare il mondo come un effetto, non saremmo mai da ciò condotti a porre l' esistenza di una causa assoluta, di un Dio, poichè non vi è proporzione tra la causa assoluta e l' effetto contingente, e perchè do-

vremmo chiedere all' infinito la causa della causa, se non vogliamo cadere nell' assurdo della *causa sui*. Potremmo arbitrariamente fermarci ad un momento e ad una causa e supporre questa come ultima, ma non dovremmo allora uscire dalle cause naturali meccaniche studiate dalla scienza, essendo esse sole intelligibili e capaci di spiegarci i fenomeni, mentre la causa trascendente è affatto incomprensibile per noi, non potendo noi concepirla in sè, nè sapere che sia la creazione dal nulla ed il passaggio del mondo dalla non esistenza all' esistenza.

3. Si dice che è necessario di ricorrere alla creazione, poiche in nessun altro modo non possiamo spiegare l' origine del mondo. Ciò però non è esatto, perchè non abbiamo alcun bisogno di far ciò, ed anzi possiamo farne a meno dal momento che sappiamo come la nostra conoscenza non possa uscire dal mondo fenomenico, con cui solo ha relazione il nostro agire. Ammesso pure che si dovesse fare quella ricerca, non avremmo mai una soluzione razionale del Teismo, perchè, come ben dice il D' Ercole, la creazione guardata nel suo principio e nella sua teoria è irrazionale, generandosi con essa una vera e universale contraddizione, la quale non è solubile in guisa alcuna. Anche se non fosse assurda e contraditoria, noi non potremmo egualmente accettarla, perchè

realmente non spiega nulla, contentandosi di dire che la creazione *ex nihilo* è un mistero che Dio solo e non l'uomo può sciogliere, e non dando alcuna esplicazione razionale della relazione tra il mondo e Dio. Per ovviare di cadere nel panteismo e nell'emanatismo, il Teismo sostiene la creazione *ab extra* e la fa un atto libero e spontaneo di Dio, ma così cade in continue contradizioni. Fra il mondo e Dio lungi dall'esservi eguaglianza vi è patente incompabilità ed opposizione, e non si può quindi comprendere come Dio abbia potuto produrre ciò che è a lui assolutamente opposto, e come l'opera, lungi dal corrispondere alla natura dell'operante, sia la di lui negazione. Il mondo poi per il Teismo riesce un puro capriccio di Dio, il che è contrario alla natura razionale e necessaria di Dio, e ciò non ostante si sostiene che fu fatto per un fine; ma se Dio attua un fine suo nel creare il mondo, questo è assolutamente inevitabile per lui ed allora la creazione non è più libera ma necessaria, e non può essere annullata a capriccio di Dio.

Non si può dire neppure che Dio manifesta nel creare la sua perfezione. E invero creare è peggiorare le condizioni dell'essere, giacchè, mentre prima non esisteva che l'essere sufficiente, compiuto e perfetto, col creare sorge l'essere insufficiente, difettivo, imperfetto, sorge l'essere malo,

sorge l'uomo in parte buono, in parte cattivo. Dato l'ente perfetto la creazione dell'imperfetto è assolutamente incomprensibile ed inesplicabite, come è incomprensibile l'affermazione che Dio creò in un dato tempo, non essendovi ragione alcuna, perchè non l'abbia creato prima e perchè innanzi alla creazione se ne sia stato inoperoso senza esercitare la sua attività. Anche l'altra asserzione della continuità dell'azione creativa e della provvidenza, contrasta coll'ammissione dell'onniscienza divina e conduce a conclusioni a cui il Teismo non vuole arrivare, perchè fa sola e vera causa di ogni cosa Dio e distrugge del tutto l'autonomia e la libertà umana, la quale diviene per i Teologi una semplice finzione (1).

I progressi della dottrina dell'Evoluzione ànno spinto ora anche alcuni Teologi a mostrare come essa sia pienamente compatibile col dogma della creazione. Essi sostengono la creazione diretta della sola materia informe (*creatio prima*), dotata di certe ragioni causali, di certe leggi, in seguito alle quali si sviluppò nelle innumerevoli forme esistenti (*creatio secunda*), per cui le creature multiformi furono create indirettamente e mediata-

(1) D'Ercole *Il teismo filosofico cristiano* Torino 1884 pag. 100, 103-5, 112-3, 121-2, 133, 135, 136, 148, 167-8, 170, 173, 197.

mente per opera di cause secondarie (1). Cotesta conciliazione è però impossibile, perchè evoluzione è l'opposto di creazione, volendo dire sviluppo per cause e leggi proprie, le quali invece sono ammesse dai teologi soltanto come secondarie dipendenti dall'unica vera causa, cioè da Dio. Ciò non è in alcun modo provato da essi, perchè nè ànno dimostrato che le cause naturali non possono agire da sè, nè che ci sia bisogno dell'intervento continuo della potenza e provvidenza divina. Le cause naturali sono primarie e non secondarie, sono le uniche che conosciamo e nulla possiamo porre al di là, tanto più che esse solo bastano a spiegarci il nostro mondo. È vero che vi sono dei limiti, al di là dei quali non possiamo andare, ma questi non ànno la loro origine nella insufficenza delle cause naturali, ma nella limitazione e relatività della conoscenza.

Da per tutto nel mondo non scorgiamo che fatti e cause naturali, e nulla può giustificare la supposizione dell'intervento di una forza soprannaturale che le produce e le conserva e che può a suo talento cambiarne il corso dando luogo ai miracoli. Se Dio è causa reale ed efficiente di tutte le cose, perchè c'è bisogno delle cause na-

(1) Zahm *Evoluzione e dogma* (trad. ital.) Siena 1898, pag. 231-4, 244.

turali per produrre ciò che egli da solo può fare? Si dirà che così egli volle, ma con ciò non si spiega nulla, perchè solo l'antropomorfismo ci fa credere alla volontà e al capriccio di Dio. Nè vale il dire collo Zahm che Dio, benchè sia causa reale ed efficiente di tutte le cose, à voluto la cooperazione delle sue creature per manifestare in un modo più sensibile la sua sapienza, il suo potere ed il suo amore (1), perchè è più sapiente e potente chi fa tutto da sè senza bisogno dell'altrui cooperazione, ed è più buono e più amorevole chi fa tutto direttamente bene, e non chi pone accanto a questo il male, e permette una continua lotta tra i due. La lotta per la vita e la consecutiva sparizione degli individui e delle specie, che si vede nell'evoluzione biologica, non manifestano in alcun modo la sapienza e la bontà divina; far sorgere degli esseri per distruggerli non è atto di amore, e quindi l'evoluzione è incompatibile coll'amore di Dio per le sue creature.

Ai teologi non resta altro che dire che Dio avrebbe potuto creare tutte le cose direttamente e far a meno delle cause secondarie, ma prescelse altrimenti (2), in tal modo però non si dà alcuna spiegazione razionale e non si prova nè l'esi-

(1) Ib. pag. 244.
(2) Ib. pag. 247.

stenza di cotesta scelta, nè le ragioni di essa. Come sappiamo noi che Dio poteva agire in più modi diversi, e che di tante possibilità scelse di sua libera volontà l'evoluzione! Nessuno ce lo à provato e solo ora i teologi, non sapendo più quale altra ragione addurre, cercano con tale mezzo di conciliare la scienza colla teologia. Essi partono dalla presupposizione dell' esistenza di Dio, e poi in tutti i modi e con tutti gli artifizi razionali ed irrazionali cercano di far corrispondere al loro concetto la realtà; e dopo aver con ogni mezzo lecito ed illecito combattute le nuove scoperte scientifiche, perchè contrarie alla fede, quando vedono che non possono più negare la loro validità, cambiano metodo, e dichiarono che ciò che era per essi un assurdo, ora non solo è verità, ma concorda pienamente coi dogmi.

Evoluzione e creazione sono due termini antitetici e contradditori, perchè, come ben dice il D'Ercole, se il mondo si svolge e si conforma con lenta e graduale evoluzione, è impossibile sia stato creato e conformato *ab extra* di Dio. Se Dio deve formare le cose successivamente, in periodi sterminatamente lunghi, secondo è richiesto dalle condizioni naturali, l'azione divina non è più concepita come indipendente dalla natura, ma viene in tutto e per tutto assoggettata alle leggi e condizioni naturali. Allora Dio non è più l'essere

onnipotente, ma l'essere impotente dinanzi alla natura che gli impone le sue leggi (1). Lo Zahm dice che evoluzione e creazione possono bene unirsi insieme, perchè la prima dà il *modus formandi* e la seconda è la causa formativa, e perche quella presuppone questa, avendo Dio creata la materia e le forze che diedero origine all'evoluzione (2). Per sostenere cotesta dottrina bisognerebbe poter dimostrare che Dio à realmente creato *ex nihilo* la materia e la forza, ma tale dimostrazione non la possono dare neppure i teologi, i quali sono costretti ad ammettere che soltanto come articolo di fede si deve accettare ciò. Se poi fossero riusciti a dare tale dimostrazione, bisognerebbe cambiare del tutto il significato di evoluzione, ed ammettere che nel caos informe Dio abbia posta ogni cosa in potenza, sicchè lo sviluppo non faccia altro che trar fuori quanto vi era già contenuto. Ma anche allora rimane la grande difficoltà di sapere cosa sia l'esistenza in potenza di certe qualità, che rimangono a lungo nascoste, e come abbiano potuto e dovuto queste tardare tanto a manifestarsi. Quale ragione aveva Dio per privare di alcune qualità e perfezioni alcuni esseri, e di darle invece ad altri? Se esse esistevano potenzialmente dall'inizio, dovevano manifestarsi sempre e da per

(1) Op. cit. pag. 89, 90, 406.
(2) Op. cit. pag. 341, 347-9.

tutto, e se ciò non è avvennto, vuol dire o che non preesistevano, oppure che vi era qualche cosa che ostava ad esse. Quando si dice collo Zahm che Dio creò tutte le cose per via di sviluppo lento e graduale e che ci vollero quindi età indefinite per convertire il caos in cosmos e perchè l'Universo risplendesse di venustà e di armonia (1), si ammette tacitamente che la materia era sorda a rispondere agli ordini di Dio, e che esclusivamente perciò l'ordine e l'armonia apparvero così tardi e lenti.

L'Evoluzione non à bisogno di una causa creatrice, perchè essa è il solo fatto presente alla nostra esperienza; noi non vediamo che sviluppo, e non possiamo neppur imaginare il momento, in cui il mondo non c'era e si è dovuto creare, tanto più che la concezione simbolica illusoria della creazione non ci serve a spiegar nulla. Non si può neppur dire che l'esistenza richiede un termine iniziale ed un termine finale, perchè noi scorgiamo questi in essa, soltanto se vi includiamo un fine ed un disegno. Ma se cotesto, come vedremo tra breve, non possiamo riconoscere, non c'è alcun bisogno di parlare dei termini primo ed ultimo, tanto più che noi non abbiamo alcun mezzo per conoscere nè l'uno nè l'altro. Noi vediamo ovunque

(1) Ibid. 333.

lo sviluppo, ma in cotesto quale possa essere stato il termine primo di partenza e quale sarà il termine ultimo di arrivo, non lo possiamo sapere. La serie regressiva e progressiva del tempo non à, nè può avere alcun limite per noi, soltanto arbitrariamente e relativamente per i bisogni della scienza e della pratica possiamo parlare del principio e della fine di un dato sviluppo particolare, ma in alcun modo possiamo assurgere ad un inizio e ad una fine assoluta di tutte le cose.

4. La concezione religiosa non può neppur mantenersi passando dal Deismo al Panteismo, dalla trascendenza all' immanenza, dalla creazione all' ordinamento del Cosmos, giacchè allora o si riduce Dio al mondo in potenza e la creazione al passaggio dalla potenza all' atto, oppure si deve ammettere un dualismo primitivo di una materia informe ed inerte e di un principio ordinatore, egualmente eterni. Coteste due dottrine riescono egualmente ad ipotesi inintelligibili che non possono spiegare nulla. Difatti rimane sempre un mistero cosa sia un mondo in potenza, non si dà alcuna esplicazione dell' origine prima delle cose, nè si dà ragione alcuna del passaggio dalla potenza all' atto, nè dell' esistenza di un principio ordinatore soprannaturale.

Il Panteismo fa di Dio la forza e l' anima del Mondo, e dota questo di vita e di continuo svi-

luppo, ma così cade nell'antropomorfismo. Parlare della vita, dell'anima del mondo si è soltanto una metafora, perchè non vi à realmente vita dove non vi à ricambio materiale tra la materia albuminoide e l'ambiente, nè possiamo parlare di anima che dove troviamo i fenomeni psichici. Nel mondo inorganico e nel Cosmos come un tutto, ciò non vediamo, vi è soltanto sviluppo ed evoluzione, una forma peculiare della quale è la vita. Se noi non possiamo spiegare meccanicamente l'origine di questa, ciò non deve spingerci a vederla da per tutto, anche dove non c'è, ma solo a confessare la nostra ignoranza, tanto più che cotesta non si toglie neppure coll'ipotesi panteistica ed animistica. Anche questa deve ammettere la differenza tra la vita imperfetta ed inconscia e la vera vita conscia, e deve trarre la seconda da un graduale sviluppo della prima. Ma allora sorge di nuovo il dualismo che si vuol togliere; ed il lento e graduale sviluppo dall'inconscio alla personalità umana implica l'esistenza di una materia che resiste all'azione dell'anima del mondo, e che impedisce che questa si manifesti subito e da per tutto. Si à quindi anche nel Panteismo la stessa opposizione, che ci mostra il Teismo tra il mondo materiale e l'ordinatore di esso, e senza tale dualismo ogni sviluppo ed ogni passaggio dal mondo inorganico al-

l'organico, e dalla incoscienza alla coscienza sono impossibili ed inconcepibili.

Ogni concezione teologica viene combattuta poi dalla filosofia colla critica della teleologia, dalla quale risulta come nel mondo non vi sia realmente nè un ordine, nè un fine, e come ciò che a noi appare tale non sia altro che l'effetto della lenta e graduale evoluzione delle cose (1).

L'ordine e l'armonia del mondo non sono altro che espressioni figurate per dinotare che tutti i fenomeni naturali da noi conosciuti sono soggetti a leggi costanti ed invariabili, ma queste non sono esistenti nè fuori nè entro le cose, ma sono nostre concezioni ausiliarie fatte per dinotare la costanza e la regolarità osservate nel succedersi dei fenomeni. L'ordine che così postuliamo non implica poi alcuna finalità, ma è il puro effetto delle cause efficcienti, e se noi lo riguardiamo come necessario, ciò si è perchè viviamo in esso e ne siamo parte ed effetto. Il mondo in cui viviamo e di cui siamo una parte deve necessariamente apparirci ordinato, appunto perchè l'ordine è la risultante dell'azione e reazioue reciproca delle parti e dello sviluppo continuo delle cose. E di fatti ciò che ora appare

(1) Vedi la critica della teleologia nel nostro articolo sulle *Cause finali* nella *Rivista di filosofia scientifica*, Aprile 1887.

a noi come un sistema armonico potrebbe sembrare ad altri esseri viventi in mondi diversi la massima confusione, perchè essendo essi adattati ad altre condizioni noterebbero la differenza tra queste e le nostre.

Noi possiamo quindi parlare soltanto metaforicamente di un ordine del mondo e non possiamo considerarlo che come una risultante, perchè ci manca ogni mezzo per potervi scorgere un vero ordinamento essenziale, non potendo noi staccarci dal nostro Cosmos di cui siamo una parte, nè paragonarlo con altri sistemi mondiali. Il nostro antropomorfismo ci fa poi dimenticare la genesi ed il significato dell'armonia del mondo, e ci spinge a parlare di un ordinamento universale, perfetto ed eterno, malgrado che la nostra esperienza non ci possa mai spingere ad una tale conclusione; esso per di più ci porta a prendere la parola ordine in un senso del tutto diverso dal metaforico, sì da intendere una vera e propria collocazione delle cose al loro posto. Tale significato non può però mai avere il Cosmos, perchè quivi naturalmente le cose sono al loro posto, essendo questo il risultato della loro genesi e del loro sviluppo, e perciò non c'è bisogno di supporre che qualcuno le abbia messe al loro luogo, mentre si sarebbero disposte caoticamente e disordinatamente, se fossero state lasciate libere di sè. Soltanto se noi pren-

diamo l'ordine in questo senso umano ed artificiale, siamo spinti a constatare un principio ordinatore (1), ma nel far ciò non solo giudichiamo le cose *ex analogia hominis* ma commettiamo un circolo vizioso; difatti in quell'ordine è già contenuto e supposto l'ordinatore, e perciò ve lo possiamo trarre soltanto perchè lo avevamo diggià posto.

Invece il Cosmos come sistema di parti unite ed interdipendenti nè implica nè ci spinge a postulare nessun ordinatore; esso è quale divenne in seguito alle cause naturali che lo ànno prodotto tale, e perciò non à bisogno di nessun principio che lo completi e ne spieghi l'origine, tanto più che noi chiusi nella nostra esperienza non abbiamo nessuna ragione neppur per supporre un origine prima soprannaturale.

Se l'ordine è nel mondo, esso è effetto delle

(1) Recentemente questo argomento in favore della teologia fu ripreso dal Romanes nella sua opera postuma in cui ci mostra il suo passaggio dall'incredulità alla fede. Egli dice che la natura è un sistema ordinato, e che l'ordinamento in essa osservato è completamente universale, di eterna durata, ed infinitamente esatto, e sostiene che la teoria del Teismo è l'unica spiegazione dell'ordinamento del mondo, il quale deve avere la sua origine da un principio spirituale che lo completa, e senza del quale non lo possiamo in alcun modo concepire (*Gedanken ueber Religion* (trad. ted.) Göttingen 1899, pag. 59-60).

cause naturali che quivi operano, e soltanto per un nostro preconcetto di considerare il mondo come materiale e passivo e l'ordine come spirituale ed attivo, crediamo che esso non possa derivare da cause naturali, ma debba essere l'opera di un agente soprannaturale intelligente. Per sostenere ciò bisognerebbe dimostrare che gli agenti naturali non possono produrre ciò che noi chiamiamo ordine, ma che loro unico effetto è il caos, ma ciò non si può fare assolutamente, perchè da per tutto nel mondo vediamo l'ordine prodotto dall'azione costante delle cause naturali. Non vi è quindi bisogno di ricorrere ad un ordinatore soprannaturale, della cui esistenza nulla possiamo sapere, e meno ancora dei suoi disegni, tanto è vero che gli stessi teologi che vedono da per tutto i disegni della provvidenza sono costretti a confessare che è inconoscibile a noi. Noi non percipiamo la finalità nel mondo, ma soltanto la postuliamo in seguito ad un ragionamento per analogia, col quale invertendo le parti poniamo l'effetto come causa e lo stadio ultimo come causa finale di tutto il processo. Ma cotesto ragionamento è del tutto ingiustificato, poichè per poter far ciò, noi dovremmo conoscere sì il vero fine della natura, che l'essere intelligente che sceglie i mezzi per raggiungere il fine, il che è impossibile, perchè noi siamo spinti all'uso di esso esclusivamente dalla

nostra tendenza antropomorfa, che ci fa assimilare le forze naturali alla nostra volontà.

Se nel mondo non vi è finalità, non potremo da questa concludere all' esistenza di Dio, tanto più che facendo ciò cadiamo in un circolo vizioso, essendo diggià implicata l' esistenza di Dio nell' affermazione della finalità. Inoltre, come fece osservare il Kant, la prova teleologica dell' esistenza di Dio dovrebbe essere preceduta dalla dimostrazione dell' impossibilità delle cose di ordinarsi da sè secondo leggi generali, il che non si è mai fatto; ciò poi anche se fosse dimostrato, spingerebbe solo ad ammettere l' esistenza di un architetto che dà forma al mondo e non di un Dio creatore (1). Nè ci servirà qui a nulla il passare dal Teismo al Panteismo, riducendo Dio all' ordine immanente del mondo, perchè così cadremo in una tautologia e non faremo altro che prendere una vuota parola per una esplicazione. Noi astraiamo l' ordine e l' energia dai fenomeni, rendiamo questi inerti e caotici, e personifichiamo le forze ed il loro reciproco ordinamento in un Dio, mentre noi non abbiamo alcuna ragione per fare cotesta separazione.

Per concludere all' esistenza di Dio si parla di un ordinamento razionale e morale del mondo altrimenti inesplicabile, ma si dimentica che il

(1) Kant *Kritik der reinen Vernuft.* Ediz. Kerbach, pag. 491-2.

mondo razionale è il mondo rappresentato nella nostra coscienza e pensato dalla nostra ragione, ed appunto perciò è razionale e non può non esserlo. Noi non possiamo porre nel mondo coscienza e ragione, perchè per analogia la possiamo supporre soltanto negli esseri organizzati come noi e non al di là di essi, e perchè la corrispondenza tra le cose ed i pensieri dipende esclusivamente dalla inesplicabile ed incontestabile affezione, che quelle esercitano sulla nostra coscienza. Non è la natura dotata di ragione, nè il mondo è razionale, invece siamo noi dotati di ragione, e quindi troviamo razionale la nostra conoscenza fenomenica.

Egualmente non possiamo sostenere che vi sia un ordinamento morale del mondo, perchè bene e male sono concetti che quivi non ànno nulla da fare, valendo soltanto per le relazioni sociali, e perchè il processo cosmico non à alcuna relazione coi fini morali (1). Bene e male sono ambidue fenomeni naturali, ma le cose non sono buone o

(1) Un recente apologista della fede, il Iames, è costretto egli pure a sostenere questa stessa concezione. Le parole buono e cattivo, egli dice, non ànno alcun senso, nè alcun significato in un mondo, in cui non esista vita cosciente. Non sono entità assolute indipendenti della vita personale, ma sono oggetti del sentimento e del desiderio, che non esistono indipendentemente dall'esistenza di esseri realmente viventi (*Der Wille zum Glauben*, Stuttgart 1899, pag. 178).

cattive in sè e per sè, ma lo divengono, quando le riguardiamo in relazione a noi: sono un bene, quando favoriscono lo sviluppo della nostra personalità, un male, quando l'osteggiano. Parlare di un ordinamento morale del mondo, è lo stesso che affermare la finalità antropocentrica delle cose, le quali non sarebbero altro che mezzi per soddisfare il fine umano. Pur troppo però cotesta finalità è smentita dai fatti, i quali ci mostrano come le forze naturali lungi dal servire in tutto e per tutto l'uomo, procedono non solo indipendenti ma anche contro di lui, distruggendo la sua persona e le sue opere. È vero che col progresso della civiltà l'uomo acquista sempre maggior potere sulla natura, ma cotesto dipendendo dalla conoscenza delle leggi naturali e dall'obbedienza ad esse, mostra che l'uomo rimane sempre più o meno soggetto alla natura. Noi non possiamo poi affermare l'esistenza di un Dio sommamente buono partendo dal supposto ordine morale, perchè vi osta l'esistenza indubitabile nel mondo dell'imperfezione e del male, le quali, essendo Dio il creatore di tutte le cose, devono derivare necessariamente da lui, e quindi non potrebbe più Dio dirsi l'essere sommamente buono. Questo è lo scoglio, contro cui sempre infransero le speculazioni teologiche e la teodicea, le quali dovettero cercare di togliere importanza al male o di ridurlo

ad un mezzo per raggiungere un bene maggiore. Invano però si fece qui sfoggio di sottigliezza, perchè l'esistenza del male é indubitabile, e perchè esso non è sempre un semplice mezzo per avere un bene maggiore, non essendo la natura un semplice strumento per raggiungere il fine dell'uomo. Si dice dai teologi che, se le imperfezioni del mondo ci mostrano che non è il migliore possibile, le perfezioni invece provano che deriva da Dio; cotesto ragionamento però non è che un contradditorio giuoco di parole, perchè se il mondo deriva da Dio, esso deve mostrare da per tutto la perfezione divina, dovendo essere imagine adeguata di lui, e se non lo è, ciò vuol dire che Dio non à voluto o potuto farlo perfetto, cioè che egli non è infinitamente buono o non è onnipotente, cioè non è più Dio. È necessario quindi di ammettere un principio del male, che osta a Dio, oppure accusare del male il peccato dell'uomo, ma ambedue le soluzioni non fanno che negare l'esistenza dell'essere sommamente buono. Difatti nella prima, Dio non è più il solo essere supremo, essendovi accanto a lui ed indipendente da lui il principio del male, contro il quale egli deve sempre lottare, e se poi questo non è uguale a Dio, ma dipende da lui essendo sua creatura, allora Dio non è più buono, avendo accanto al bene creato anche il male. Anche la seconda ammissione nega in fondo la bontà di Dio, perchè

essendo l'uomo la di lui creatura prediletta, avrebbe dovuto essere creato tale da non poter, nè voler peccare, tanto più che se cade nel peccato, la colpa non è realmente sua, ma di Dio che lo fece proclive al male. In ogni modo riesce così impossibile di scagionare Dio dell'esistenza del male, e non vale il dire che egli non lo vuole, ma solo lo permette, perchè un essere sommamente buono non deve creare l'uomo in modo che gli sia permesso di peccare e di provocare così il sorgere del male.

È egualmente impossibile di sostenere che il male è stato posto da Dio come un mezzo per spingere l'uomo al bene, perchè la somma bontà e giustizia divina non dovevano far soffrire l'uomo per portarlo poi alla felicità, ma questa doveva risultare dalle stesse buone azioni dell'uomo, le quali non dovevano trovare nessuna opposizione e nessun ostacolo, e meno ancora produrre perniciose conseguenze. Se invece coteste si trovano sempre, ciò vuol dire che Dio non poteva o non voleva fare il bene, cioè o che non è onnipotente, oppure che non è sommamente buono, il che vale a negare la sua divinità. A giustificazione del male si dice pure che esso è condizione necessaria della moralità dell'uomo, il quale per mezzo delle sofferenze riesce ad innalzarsi sempre. Che il dolore abbia una forte azione moralizzatrice, è, come vedremo

in seguito, un fatto, ma ciò non può servire minimamente d'aiuto alla concezione teistica, perchè Dio avrebbe dovuto creare l'uomo in modo che senza mali e sofferenze potesse essere morale. Nè si può dire che allora l'uomo non avrebbe avuto merito e sarebbe divenuto un automa passivo, perchè per il Teismo libertà e moralità sono parole vuote di senso. Come può l'uomo essere libero, se Dio à predestinato ogni cosa dall'eternità, e come può aver merito, se in ultima analisi tutto il bene che fa è opera di Dio, senza l'aiuto del quale nulla potrebbe operare. Se quindi egli non è libero, non c'è alcun bisogno che Iddio crei il male come uno stimolo ed una condizione necessaria della moralità; e meno ancora c'è bisogno che lo ponga quale prova dell'amore che quello deve nutrire verso di lui, perchè egli non aveva alcun bisogno di vedere, se anche in mezzo ai mali ed alle sofferenze l'uomo sarebbe rimasto ossequioso verso il suo creatore, facendogli la sua onniscienza conoscere *ab eterno* come sarebbero andate le cose. Di più se l'uomo non riesce vincitore nella prova, la colpa principale sarà di Dio, il quale per un suo capriccio e conoscendone le conseguenze spinse al male chi altrimenti sarebbe rimasto sempre buono, ed allora Dio non è più la somma bontà e giustizia dal momento che espone la sua creatura ai pericoli invece di tutelarla e di tenervela lontana. Da tutto ciò

possiamo concludere che non si dà alcuna ragione per affermare l'esistenza di un'intelligenza ordinatrice del mondo.

Contro cotesta conclusione si potrebbe obbiettare che non possiamo negare l'ordinamento morale e finale del mondo, dal momento che moralità e finalità sono nell'uomo, che è parte della natura. Di certo abbiamo nell'uomo le azioni volontarie, che ci mostrano una relazione di mezzo a fine, e che obbediscono alla legge morale, e quindi moralità e finalità esistono nella natura, se per questa intendiamo il tutto cosmico, di cui l'uomo è una parte, ma da ciò non ne viene che esistano nelle altre parti di essa. Di quelle come abbiamo già visto, fuori della vita umana non vi è traccia alcuna, perchè esse possono esistere solamente dove vi è coscienza e volontà e dove più personalità umane entrano in relazione tra loro. Nè possiamo dire che i loro germi devono esistere nella natura, essendo l'uomo un prodotto dello sviluppo organico, perchè a conferma della naturalità della morale basterà che i primi rudimenti di essa li troviamo nella vita degli animali, i quali difatti ci mostrano sì azioni volontarie che organizzazione sociale. Al di là poi non possiamo mai andare, e meno ancora possiamo postulare un fine morale del Cosmos, non essendo cotesto che un nostro pio desiderio, la cui realtà

non possiamo in alcun modo provare. Nè si dica che, se non poniamo un fine nel Mondo, questo non ci riescirà comprensibile; perchè noi non abbiamo alcun bisogno di comprendere il mondo in sè e per sè, ma a noi basta di concepire il mondo umano, quello cioè che è in relazione col nostro sapere ed agire. Solo il desiderio di soddisfare la nostra infantile curiosità può spingerci al di là per farci spiegare ciò che non possiamo comprendere, ma coteste spiegazioni rimangono sempre creazioni antropomorfe e concezioni simboliche illusorie.

Contro la nostra conclusione si obbietta pure che noi dobbiamo postulare Dio come creatore morale del mondo, perchè dobbiamo avere una garanzia superiore ed universale del fine morale del mondo. Con ciò però non si fa altro che porre sempre nuove e gratuite supposizioni per soddisfare i nostri desideri. Noi *postuliamo* un ordine morale, mentre non abbiamo alcuna prova sicura di esso, per poter dare soddisfazione ad alcuni nostri desideri, e su cotesta gratuita supposizione ci basiamo poi per credere ad un essere garante del fine morale del mondo. L'unica ragione che abbiamo di far ciò si è la nostra esigenza che il fine umano sia il fine del mondo, e quando vediamo che l'esperienza ci mostra la falsità di cotesta nostra speranza, trasportiamo in un altro

mondo l'effettuazione del nostro desiderio, e pretendiamo che come garante del mondo migliore esista un essere sommo ordinatore morale di tutte le cose. Così però non facciamo che prendere i nostri desideri per realtà, e siamo sempre all'antico *fingunt creduntque*, mentre, come vedremo in seguito, noi non abbiamo nella nostra vita sociale e morale alcuna ragione di far ciò.

5. Tale critica negativa della scienza è completata dalla positiva della filosofia scientifica. Questa gettò a terra tutte le dimostrazioni della Teologia sull'esistenza di Dio, col mostrare come essa a torto estendesse ciò che poteva valere soltanto nella nostra esperienza ad un essere soprannaturale, il quale lungi dall'essere una realtà non era che una costruzione ideale della nostra mente. Essa provò poi come dell'assoluto e dell'infinito non possiamo avere una conoscenza, ma soltanto una nozione puramente negativa, e come di esso non possiamo fare nè una sostanza, nè una causa, giacchè coteste ànno soltanto valore entro la nostra esperienza, esclusivamente cioè per il condizionale e per il finito, e perchè sostanza, causa ed assoluto sono termini che si escludono a vicenda.

Col concetto di sostanza di fatti noi cerchiamo di fissare il supposto substrato permanente dei fenomeni, e con quello di causa noi determiniamo ciò che ci sembra produrre gli effetti che noi

scorgiamo nel nostro mondo fenomenico, mentre invece con quello di assoluto noi pretendiamo di determinare la sostanza e la causa assolutamente incondizionata di tutte le cose. Sostanza e causa sono poi concezioni fenomeniche, le quali perdono ogni significato se si applicano al non relativo, all' assoluto, per cui sostanza assoluta e causa assoluta sono termini contradittori, che non dicono nulla. Egualmente nel concetto di assoluto non possiamo unire i due termini contradittori di sostanza assoluta e di causa assoluta, facendo della prima la causa somma efficiente di tutte le cose, perchè non possiamo fare della sostanza assoluta una causa, non potendo applicare a lei il criterio della connessione causale, il quale vale soltanto entro i limiti della nostra esperienza fenomenica.

La critica filosofica dimostrò inoltre come il parlare di una causa prima fosse, come ben dice lo Schopenhauer (1), una *contradictio in adiecto* dovendosi sempre chiedere all' infinito la causa di questa causa, per ovviare alla quale cosa noi ci fermiamo arbitrariamente ad una pretesa *causa sui*, la quale è per noi del tutto incomprensibile, non essendo possibile che una cosa sia causa ed effetto di se stessa. Per quanto il nostro insaziabile desiderio di sapere ci spinga a chiedere le cause di ogni

(1) Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde*, Frankfurt a M. 1847. pag. 36.

cosa, non possiamo pretendere di soddisfare a tale desiderio, giacchè la filosofia critica ci mostra come la nostra conoscenza à dei limiti al di là dei quali non si può andare. Noi non conosciamo che fenomeni e nulla sappiamo delle cose in sè, vediamo di quelli il loro crescere e svilupparsi e trasformarsi, mai il loro nascere, e perciò di una prima origine e causa non possiamo parlare, giacchè qui le nostre asserzioni non possono essere che concezioni simboliche illusorie, prive affatto di ogni significato e valore.

Malgrado tutto ciò la concezione teologica tenta sempre di mantenersi viva ricorrendo alla coscienza della dipendenza dell' uomo dal Cosmos ed all' esistenza di un potere sovraumano. Che l' uomo abbia coscienza dell' esistenza di un potere superiore a lui, da cui esso in parte dipende, è un fatto indubitabile, ma cotesto non può mai servire di fondamento alla Teologia, perchè il potere è bensì sovraumano, ma non è soprannaturale, è cioè lo stesso Cosmos colle sue cause e forze naturali [1]. Tanto è vero che è così, che appunto per-

[1] Il Tiele nella sua recentissima opera à molto bene dimostrato come per l' uomo religioso ogni potenza sovraumana, la cui esistenza ei riconosce, sia un Dio, e come l' idea fondamentale in ogni concetto di Dio sia quella di potenza sovraumana, da cui l' uomo dipende (*Einleitungun die Religionswissenschaft. II Theil. Ontologie.* Gotha 1901, pag. 67, 70, 80)

chè il potere è soltanto naturale, l'uomo, in seguito al progresso scientifico e tecnico può dominare tale forza e volgerla a suo vantaggio, il che non potrebbe fare, se fosse soprannaturale. La coscienza della dipendenza dal mondo e dell'esistenza in questo di un potere sovraumano non può quindi mai spingerci ad ammettere nè l'esistenza di un Dio creatore del mondo, nè a deificare e vivificare la natura. Che cosa siano le forze, le leggi naturali ed il Cosmos in se stessi e fuori di ogni relazione con noi, non possiamo in alcun modo saperlo, ma cotesta nostra radicale ignoranza non può mai spingerci a considerare i fenomeni come manifestazioni di una occulta potenza superiore inconoscibile. Questa non può confondersi colla cosa in sè, la quale è il fattore reale ed oggettivo della percezione, ma è una concezione simbolica illusoria prodotta dalla nostra tendenza antropomorfa. Quel concetto poi di potenza inconoscibile è una patente contradizione, poichè se noi la determiniamo come potenza, come sostanza, come causa e per di più come assoluto, non possiamo più dirla inconoscibile, mentre se tale la dichiariamo, non possiamo in alcun modo denotarla con quegli attributi. L'unico inconoscibile della filosofia critica è la cosa in sè, fattore oggettivo necessario della cognizione, e perciò assolutamente indeterminato ed indetermina-

Digitized by Google

bile, e questa x non può in alcun modo confondersi coll'assoluto e con Dio. Questo, se lo si ammette come esistente, non è nè può essere inconoscibile, potrà essere nella sua vera essenza ineffabile, poichè superiore a tutte le determinazioni ed a tutti gli attributi umani, ma cotesti gli sono sempre applicabili nella loro assolutezza ed infinità. L'inconoscibile non può essere il Dio dei teologi, anche perchè non può soddisfare nè al bisogno logico di spiegazione e di unità, nè al bisogno emozionale di aiuto, a cui serve questo. Esso é una parola che nulla dice e nulla spiega, e che per la sua stessa definizione non può entrare in relazione coll'uomo, poichè ciò che non possiamo sentire e conoscere è per noi come non esistesse, e perchè è impossibile sentirci subordinati ad un incognita, a cui ci è vietato di rivolgerci per aiuto e per conforto. Come la Teologia non può trovare un fondamento nella nostra coscienza della dipendenza, non può neppure basarsi sul preteso sentimento del mistero. È vero che la relatività e la limitazione della conoscenza ci costringono a riconoscere che noi non conosciamo l'in sè delle cose, ma cotesto riconoscimento non implica l'esistenza nel mondo di misteri, di cose cioè che non riusciamo a comprendere, ma solo l'esistenza del fattore oggettivo della rappresentazione, e quindi la nostra impotenza lungi dallo spingerci ad am-

Digitized by Google

mettere l'esistenza di un essere sommo e trascendente fonte prima di tutte le cose, ci vieta di andare al di là dei nostri fenomeni, fuori dei quali non possiamo nè intravedere, nè presentire nulla. Nel mondo non vi sono potenze misteriose e soprannaturali, vi sono soltanto forze e fattori naturali, e se la nostra scienza è relativa, limitata e piena di lacune, ciò proviene dalla natura della nostra mente e non dall'esistenza di una potenza superiore incomprensibile ed ineffabile.

6. Non potendo il Deismo trovar appoggio nell'esperienza e sostenersi come un sapere, esso cercò di mantenersi col porsi in un campo al di là del conoscere, in quello della fede (1). Questa

(1) Bisogna distinguere i due significati che à preso la parola fede; la quale indica oltre che la credenza religiosa indimostrabile, anche la convinzione pratica e la fiducia in sè e nelle proprie idee. Se noi mostriamo l'inutilità della prima, riconosciamo invece la necessità della seconda, la quale, mentre è indispensabile all'efficacia dell'azione umana, non à però nulla da fare colla credenza al soprannaturale. La confidenza nelle proprie idee che è condizione indispensabile per propagarle agli altri, implica una convinzione sicura e forte, ed esente da dubbio e da titubanza; cotesta però non può essere data che dalla cognizione scientifica, la quale sola può servire di guida sicura al nostro agire. Noi non possiamo in alcun modo raggiungere una sicurezza maggiore e meno ancora una certezza assoluta, perchè quella non possiamo mai ottenere, e questa è in contradizione colla limitazione e relatività della nostra conoscenza. Per quanto cotesta sia soggetta a continue modificazioni e correzioni e non

però non è altro che il tener per vero ciò che non è certo per l'esperienza o per conclusioni logiche, e deriva dai nostri affetti di inclinazione e di avversione o dai nostri sentimenti morali, in seguito ai quali noi teniamo per vera una cosa che non possiamo dimostrare tale (1). La credenza si basa sul sentimento, ma questo non è, come voleva il Jacobj, il senso per il soprasensibile, l'organo della percezione razionale, il cui oggetto è il soprasensibile (2), perchè esso non à alcun valore conoscitivo, ma, per quanto sia eccitato da sensazioni ed unito a rappresentazioni e volizioni, è quell'aspetto dello stato psichico, in cui noi trascuriamo la relazione col mondo esteriore e badiamo solo al fondo della nostra personalità. Il sentimento è la semplice reazione dell'individuo a tutto ciò che tocca alla sua conservazione ed al suo miglioramento, e quindi esso non à nulla da fare colla conoscenza, non è nè una cognizione

colga che i nostri fenomeni, essa è l'unica base del nostro agire, il quale deve essere in piena armonia col nostro sapere e potere. La convinzione profonda e la fiducia nelle dottrine da noi accettate ànno una grandissima importanza pratica, perchè danno calore e vita ed efficacia alle idee le più astratte, le rendono così fondamento e sprone dell'agire e le fanno accogliere prontamente dagli altri.

(1) Wundt, *Logik* Leipzig 1880-83 vol. I. pag 372.

(2) Jacobi, *Werke*. Leipzig 1812. Vol. II. pag. 59, e seg. 76, 105.

oscura, nè una conoscenza dell' essenza delle cose. Anche ammesso che il sentimento ci facesse conoscere il nostro interno, da ciò non potremmo mai pretendere di conoscere l' essenza dell' Io e meno ancora la sostanza di tutte le cose, perchè esso è uno stato soggettivo ed individuale che non penetra nella fonte della nostra energia psichica e non può farci sapere ciò che esiste realmente fuori di noi. Se i sentimenti superiori sembrano involgere delle nozioni e cognizioni, ciò si è perchè queste furono associate intimamente agli stati di piacere e di dolore, che ànno svegliato nella nostra coscienza, sì da formare un tutto inseparabile, il quale si chiama sentimento e non conoscenza, perchè vi prepondera la relazione allo stato del soggetto. Tali sono appunto i sentimenti estetici e morali, che potrebbero chiamarsi anche giudizi, tanto è vero che in essi non manca mai l' elemento oggettivo dato dalla rappresentazione, ed anzi è desso quello che diversifica e differenzia la grande loro varietà, mentre come piacere e dolore sarebbero tutti eguali. Lo stesso avviene nel sentimento religioso, il quale non è puramente emozione, ma questa per potersi dire religiosa, deve essere unita indissolubilmente sino dall' origine ad una nozione intellettuale e ad un giudizio sull' oggetto di essa. Senza cotesto oggetto specifico l' emozione diventerebbe indeterminata e confusa e non sarebbe

più religiosa, e ciò ci deve far riconoscere che nella religione il sentimento, non è tutto, ma anzi questo è nulla senza la nozione e la rappresentazione. Lo Schleiermacher aveva riposta l'essenza della religione nel sentimento di assoluta dipendenza, cotesto però non è un vero e proprio sentimento, ma contiene per elemento essenziale una rappresentazione teoretica, cioè l'affermazione dell'esistenza e della causalità dell'assoluto, e questa in relazione alla nostra coscienza pratica dà luogo a quel sentimento di dipendenza verso l'assoluto (1).

Cotesta azione delle rappresentazioni associate sulle emozioni superiori ci spiega l'opposizione che da molti si pone tra il sentire ed il conoscere. Essa non è reale nè fondamentale, perchè questi sono due aspetti complementari del fenomeno psichico, ma appare soltanto in quanto il sentimento, che esprime più specialmente il lato organico ed ereditato dello spirito, è per sua natura più inerte e più conservatore, e quindi è tenacemente attaccato a rappresentazioni e dottrine antiche, già da lungo abbandonate dal sapere progressivo ed innovatore. Tale opposizione è aumentata dalle tendenze antropomorfe e antropocentriche dell'uomo, le quali spingono a conservare le concezioni animistiche. Da questo carattere organico e conserva-

(1) Dorner, *Neuere Ansichten über die religiöse Frage.* nei *Preussische Jahrbücher* Ianuar 1898. pag. 7.

tore del sentimento deriva la sua forza sociale, e perciò potè ben dire lo Spencer che sono i sentimenti quelli che muovono e governano il mondo sociale (1). Ciò però essi non fanno da sè soli e per sè stessi, ma soltanto per mezzo delle idee, di cui s'imbevono, ed egualmente queste da sole non possono nulla, ma ànno efficacia soltanto quando cessano di essere un fatto momentaneo dello spirito, ed acquistano tanta forza da modificare l'intimo carattere e da suscitare l'attività volontaria per mezzo della cooperazione del sentimento. Non si può quindi dire a rigore che il mondo sociale sia governato nè dai sentimenti, nè dalle idee, poichè è retto da quelle idee, che ànno saputo guadagnarsi la forza espansiva dell'emozione sulla volontà. Che sentimento e conoscenza sieno due lati complementari dello stesso processo, si vede anche dal fatto che l'uno serve di complemento e di correzione all'altro. La scienza, dimentica spesso della sua genesi e del suo valore, pretende coi suoi schemi vuoti di cogliere la realtà in sè e di esaurire la complessità e la varietà dell'esistenza Del suo errore la rende accorta il sentimento, il quale fa notare la soggettività e la relatività dei nostri stati psichici e ricorda sempre come il soggetto debba essere il punto centrale di partenza nell'apprezzare e

(1) Spencer *Classification des sciences.* Paris 1872. pag. 114-5.

nel giudicare le cose. Esso spinge così a formare una concezione umana della Natura, nella quale si considera come fine la conservazione dell' individualità e della specie umana e tutto il resto non è ritenuto che come semplice mezzo per raggiungere quella. Mentre così si tolgono i pregiudizi e le esagerazioni del dottrinarismo, la scienza, alla sua volta tenendo sempre presente il lato oggettivo della sensazione, impedisce al sentimento di cadere nel vago e nell' indeterminato, e di produrre l' antropomorfismo. Non possiamo allora più confondere i prodotti della fantasia creatrice colle percezioni e le nozioni reali, nè possiamo pretendere che i nostri desideri e le nostre aspirazioni siene prese per realtà, ma la finzione soggettiva, del tutto distinta dalla cognizione, diviene un semplice simbolo di questa oppure un mezzo ausiliario per diffondere le nostre concezioni ideali.

A base della fede teologica non si può postulare una intuizione trascendente dell' infinito e dell' assoluto, poichè dell' esistenza di tale funzione conoscitiva, del tutto opposta alle altre, non abbiamo prova alcuna. Noi sempre e da per tutto conosciamo soltanto il finito ed il contingente, e di ciò che non è tale non abbiamo che una parvenza di cognizione puramente simbolica ed illusoria, che possiamo soltanto cogliere in alcuni stati patologici. Dopo il Müller ed il Caird si pre-

tende da molti che l'idea dell'infinito preceda quella del finito e sia implicata in questa. Si confonde però così l'infinito coll'indefinito e coll'indeterminato; e si dimentica che soltanto di questo si à una nozione primitiva anteriore a quella del finito. Ben diversa è la concezione astratta dell'infinito, la quale non esiste nell'uomo primitivo e nel bambino, ma si mostra più tardi, quando noi ci accorgiamo che non possiamo mai fermarci ad un dato punto nella serie progressiva e regressiva del tempo e delle condizioni, e dobbiamo invece andare sempre avanti. Allora sorge l'idea di qualche cosa che non à fine, e da tale concezione negativa si cerca di passare poi alla positiva di infinito, ma a quest'ultima non possiamo mai pervenire realmente, perchè è in contrasto colle leggi della nostra conoscenza, la quale è sempre chiusa nel finito. L'infinito quindi non può essere per noi che una concezione negativa e come tale essa presuppone sempre come già formata la nozione affermativa del finito. Questa non sorge in noi dalla limitazione progressiva dell'infinito, ma è data originariamente in ogni percezione, la quale consiste nella determinazione e limitazione della cosa percepita, e perciò presuppone soltanto l'indeterminato e l'indefinito della senzazione primordiale. Dell'infinito invece non possiamo avere nè una percezione nè una intuizione diretta, perchè

non può per sua natura essere oggetto di un atto concreto e quindi finito della nostra mente e perchè non può soddisfare all'esigenza prima della coscienza di venire cioè distinto e differenziato dalle altre cose.

Nell'intuizione mistica lungi dall'avere una cognizione reale non abbiamo che allucinazioni ed idee fisse prodotte dal funzionamento anormale del cervello, e se nell'estasi, togliendoci da ogni comunicazione col mondo ed astraendo da ogni contenuto sensibile della coscienza, oggettiviamo una nostra idea o riguardiamo la vuota funzione astratta conoscitiva, non abbiamo alcuna ragione per dare a questi prodotti del nostro spirito il nome di assoluto e di Dio. Il preteso senso mistico non è altro che uno stato di coscienza oscuro, vago ed indeterminato, è la mancanza della coscienza distinta di qualche cosa, ed è solo il senso del vuoto e del nulla, cui perveniamo quando ci togliamo da tutte le sensazioni ed affezioni sensibili, e quindi non può essere in alcun modo identificato col concetto derivato ed astratto di assoluto. I mistici ritengono la fede come il sentimento dell'essere tocchi e compresi da una potenza superiore, come un contatto immediato dell'uomo con Dio, ma cotesto senso estatico è puramente un'illusione soggettiva, la cui realtà oggettiva non si può provare, e su cui quindi non si può basarsi per dimostrare

l'esistenza di Dio. Ciò è confermato dal fatto che la fede mistica lungi dall'essere comune a tutti gli uomini, è un fenomeno raro e patologico, cui arrivano ben pochi in seguito a disposizione organica od a preparazione speciale *ad hoc*. Non si può neppur dire che Dio si conosce immediatamente soltanto nell'intimo del cuore umano, perchè quivi potremo conoscere i soli nostri interni stati psichici, e mai ciò che esiste fuori di noi, e perchè il sentimento religioso, su cui si basano i mistici, lungi dall'essere un fatto originario e primitivo, è il prodotto di una lenta e continua elaborazione speculativa, la cui genesi ed i cui fattori contrastano contro l'esistenza di un senso immediato e diretto dell'assoluto. La fede perciò non potrà mai essere una conoscenza nè di grado superiore nè inferiore, e sarà soltanto una costruzione soggettiva, la quale non potrà pretendere al riconoscimento dell'esistenza reale del di lei oggetto, ma rimarrà sempre un prodotto della nostra fantasia. Noi non possiamo difatti mai credere a ciò che non si può nè conoscere, nè provare esistente, perchè, come ben dice l'Huxley, ogni credenza è illegittima, se il di lei oggetto non è compreso nei limiti delle conoscenze possibili, e se la di lei evidenza non soddisfa alle condizioni, che l'esperienza impone come garanzie di certezza (1). A siffatte condi-

(1) Huxley, *Hume*, Paris 1880 pag. 63.

zioni non possono soddisfare le credenze teologiche, le quali non possono pretendere a valore conoscitivo, ma devono venir considerate come prodotti dell' imaginazione e della tendenza di creare degli enti corrispondenti alle nostre aspirazioni ed ai nostri desìderi.

Noi desideriamo di essere il centro del mondo e pretendiamo che questo sia il mezzo per raggiungere quello che crediamo il nostro fine, ma non c'è nessuna ragione che giustifichi la trasformazione dei prodotti della nostra fantasia in realtà. Certamente le creazioni antropomorfe possono essere state di giovamento all' uomo nei primi stadi del suo sviluppo, servendo a coprire la nostra ignoranza, a tranquillizzare l' animo ed a dare una base all' operare, ma se ciò era utile, quando il sapere era ai suoi primordi, non lo è più ora che i progressi scientifici ànno cotanto aumentato il nostro potere sulla natura. Non si può più mantenere l' opposizione tra sapere e fede, perchè non vi può essere dualità, ma vi deve essere unità organica tra le due sfere, le quali sono unite indissolubilmente ed armonicamente tra di loro. Invece si possono soltanto astrattamente distinguere il sapere e l' agire, dei quali il primo è il fondamento del secondo, e questo è l' esplicazione esterna di quello. L' opposizione tra fede e sapere à lo stesso valore di quella tra sentimento e conoscenza,

è cioè l'opposizione tra il vecchio ed il nuovo, tra la conservazione ed il progresso, i quali sono ambidue elementi egualmente necessari e complementari. Non vi è quindi reale opposizione tra i due, ma questa si mostra soltanto quando uno o l'altro diventa esclusivo, e quindi o non si vuol tener conto della necessità sociale del progresso oppure si trascura di porre in armonia il nuovo colle cognizioni e colle tendenze già acquisite nel passato.

Contro quello che abbiamo detto sulla fede si porta da alcuni una grave obbiezione. Si dice che la credenza non solo è legittima ma è anzi la vera conoscenza, perchè nel suo ultimo fondamento la scienza stessa deve ricorrere a postulati ed assiomi indimostrabili razionalmente, e quindi si basa su una credenza che non può spiegare ma deve soltanto ammettere. Dato pure che cotesta si possa chiamare credenza, si vede chiaramente che essa è ben diversa dalla fede teologica, giacchè, come ben nota lo Spencer, la prima è indimostrabile, perchè fondamento di ogni dimostrazione, la seconda invece è tale perchè manca di ogni prova in suo favore (1). Se gli assiomi ultimi che sono a base di ogni dimostrazione sono indimostrabili, ciò non vuol dire che il loro fondamento stia nella fede,

(1) *Essais scientifiques* Paris 1879. pag. 321-2.

perchè essi esprimono invece le leggi fondamentali della nostra attività conoscitiva e sono confermati da tutta la nostra esperienza, ogni momento della quale involge la loro realtà. Non si può dire neppure che noi soltanto crediamo alla realtà di qualche cosa fuori di noi, perchè la nostra tendenza istintiva ad oggettivare è confermata dalla dimostrazione che ne dà la critica della conoscenza. Egualmente l'uniformità della natura non è oggetto di fede cieca, ma è il risultato di tutte le nostre ricerche sperimentali, da cui è sì implicata che confermata, tanto è vero che essa sorse tardi e soltanto in seguito ai progressi delle scienze naturali, mentre da prima era generale la credenza nei miracoli. Non siamo noi che abbiamo proiettata l'uniformità nella natura, ma questa dopo lunghe ricerche ci è apparsa con tale carattere; e se quella da prima fu un'ipotesi, venne confermata poi dall'accordo coll'esperienza, il che non è avvenuto mai della fede teologica, la quale non fa che oggettivare i nostri desideri senza mai poter provare la realtà del suo oggetto [1].

[1] Si pretende da alcuni di trovare nello stesso processo logico e psicologico della scienza la giustificazione della fede teologica e della intuizione mistica, e si ritiene che la divinazione geniale sia qualche cosa di simile a questa e che l'ipotesi e le congetture sieno analoghe alle credenze. Si dimentica però, come ben dice il Mach, che nella scoperta scientifica la divinazione del

Gli apologisti della fede teologica volgono a loro profitto i diversi significati che à la parola fede. Questa originariamente significava fiducia e confidenza in uno (πίστις, fides, glauben), e quindi assunse il significato di tener per vero qualche cosa sull' autorità di un altro. Perciò la fede cristiana è il tener per vero ciò che Dio ci à rivelato nei libri sacri, e la fede cattolica è il tener per vero ciò che Dio per mezzo della chiesa cattolica e del papa infallibile ci comanda di credere. Cotesta sottomissione della ragione umana

genio viene dopo tenace e paziente lavoro, e che ciò che in realtà è stato prodotto per mezzo di una lenta selezione sembra essere il risultato di un atto creativo. (*Letture scientifiche popolari*, Torino 1899. pag. 223). Non c'è quindi nella scienza nè antiveggenza, nè divinazione propriamente detta, e meno ancora vi può essere una intuizione diretta e repentina delle cose in sè, ma tutto ci mostra come lo scienziato applichi sempre i metodi della ricerca sperimentale. Nella scienza vi è sempre qualche cosa di soggettivo e di indimostrato, ma ciò proviene dal fatto che essendo essa una costruzione concettuale fatta per esplicare e riassumere l' esperienza, deve servirsi di ipotesi e di congetture. Essa non dimentica mai il loro carattere provvisorio e soggettivo, il quale le fa del tutto diverse dalle credenze teologiche, giacchè mentre queste pretendono di essere l' espressione della verità assoluta, quelle invece sono sempre riconosciute come creazioni nostre. Perciò si nella scoperta scientifica che nei concetti ausiliari della scienza noi non abbiamo nulla di simile a ciò che si à nella Teologia.

alla rivelazione divina è la caratteristica della fede religiosa, ed è cotale credenza che i nuovi apologisti dovrebbero mostrare essere il fondamento della scienza, della morale e dell'agire; invece essi si limitano a mostrare che a base di queste vi è una credenza, che non à nulla da fare con quella. Difatti in seguito al progresso intellettuale si fece sentire nell'uomo il bisogno di determinare il valore e di precisare il grado di certezza delle diverse cognizioni, e si distinsero così l'opinare, il sapere ed il credere. Il primo è un tener per vero soggettivo senza esserne sicuri perfettamente, è quindi una presunzione di probabilità, il secondo è un tener per vero basato sull'esperienza e sulla ragione ed include la massima certezza, il terzo invece comprende sì il tener per vero ciò che non si può più dimostrare, che il fidarsi sull'autorità altrui o sulle nostre inclinazioni ed avversioni. Così si parla di una credenza istintiva e naturale nella realtà degli oggetti e nell'uniformità della natura, non nel senso che esse implichino la fiducia nell'autorità di un altro uomo o di un Dio, ma nel senso che sono indimostrabili perchè fondamento di ogni dimostrazione. Sole coteste credenze sono la base del sapere e dell'agire, i quali non ànno nulla da fare colla fede teologica e non implicano come loro *conditio sine qua non* l'esistenza di Dio e della rivelazione, tanto più che la fede stessa non

può provare questi suoi oggetti che ricorrendo a tautologie ed a circoli viziosi.

Non si può disconoscere la grande importanza che à la fantasia nella produzione delle credenze religiose e dei dogmi. L' uomo religioso non considera però coteste costruzioni come puri prodotti della fantasia, ma le tiene per realtà, e come tali appunto le distingue dalle creazioni poetiche, tanto che, se esse contrastono alla realtà naturale, le crede realtà soprannaturali e misteri superiori alla umana comprensione. Egli crede di possedere la sola e piena verità, ma dimentica che la fantasia non può mai darci questa, perchè essa à lo stesso valore si nella poesia che nella religione. L' ufficio suo è più pedagogico che conoscitivo, essa illustra, spiega e diffonde le verità scientifiche, dà vita e concretezza alle concezioni astratte, ed offre un simulacro di esplicazione ed una congettura quando la cognizione scientifica non è ancora possibile, e perciò è di gran giovamento all' uomo, massime nei primi stadi dell' incivilimento. Essa però non coglie da sè la verità, anzi sempre l' altera, perchè per fissarla e concretarla le dà veste e forma antropomorfa, tanto che negli stadi superiori dello sviluppo umano lungi dal servire la causa della civiltà, le è di ostacolo mantenendo in vita le tendenze antropocentriche ed antropomorfe.

L' innalzamento della fede e del sentimento

sopra la ragione e la conoscenza à soltanto un valore pedagogico pratico, quello cioè di mostrare la necessità per l'uomo di porre come guida del suo agire qualche cosa che sgorghi dall'intimo del suo animo e da tutta la sua personalità. Le conoscenze sono l'ultimo acquisto, rappresentano l'ultimo momento dell'evoluzione psichica che ancora non è divenuto parte integrante della persona umana, mentre i sentimenti rappresentano ciò che l'individuo à assimilato e fatto proprio. L'agire per essere fermo e coerente deve provenire da cotesto fondamento fisso, altrimenti sarebbe sempre instabile e mutevole, ma ciò non implica che si debba ripudiare ogni novità ed ogni mutamento apportato dal progresso del sapere. Tutt'altro anzi, le nuove conoscenze riconosciute vere devono conformare ad esse i sentimenti, togliendo così ogni divisione ed ogni dualità nella psiche dell'individuo, ed impedendo l'isolamento delle due funzioni e la loro conseguente opposizione.

7. — La scienza e la filosofia scientifica ànno dunque tolto ogni fondamento alla religione, come credenza in esseri soprannaturali, la quale non può sussistere se non vi ha una conoscenza certa di Dio, cioè di un essere superiore dominatore delle nostre azioni, e quindi adorabile. Essa perciò dovrà sparire, e si dovrà considerare come uno stadio primitivo e transitorio dell'incivilimento

umano, che deve in tutto e per tutto cedere il posto allo spirito scientifico. Contro ciò si potrebbe obbiettare l'esistenza continuata della Teologia sino ai nostri giorni, ed il di lei perdurare in vita ora, malgrado i continui assalti della scienza. Ciò però non prova nulla, perchè troppo poco diffuso fu finora lo spirito critico e da troppo poco tempo è sorta la filosofia critico-scientifica, perchè si possa pretendere che sia già distrutta la concezione teologica. Inoltre se religione e scienza coesistono ai giorni nostri anche nello stesso individuo, ciò si deve ad un'abitudine inveterata di credere, e spesso anche ad un'ipocrisia naturale nell'uomo, il quale, molto tempo dopo aver scoperto la difettosità delle idee, che dominano intorno a lui, teme di sottrarsi apertamente alla loro dominazione e vive da ipocrita (1). La religione poi è legata a troppi sentimenti e bisogni egoistici dell'uomo, i quali solo lentamente possono venire modificati dal progresso scientifico, sicchè molto difficilmente possiamo liberarci da essi, essendosi fortemente radicati in seguito all'abitudine ed all'eredità. Il progressivo diffondersi delle cognizioni scientifiche faranno però sparire sempre più la credenza al soprannaturale, e mostreranno l'impossibilità di

(1) Draper. *Histoire du developpment intellectuelle de l'Europe.* Paris 1887 Vol. I. pag. 79.

ogni Teologia, per cui la religione teologica dovrà necessariamente sparire e cedere il suo posto alla scienza ed alla filosofia. Questa alla sua volta dovrà essere priva di ogni metempirica, giacchè altrimenti, lungi dall' opporsi alla Teologia, non sarebbe che una Teologia dei dotti, la quale, basandosi su un' intuizione trascendente o su postulati etici, arriva alla affermazione del soprannaturale. Invece la filosofia deve essere critica e scientifica, basata cioè sull' esperienza e ristretta ai nostri fenomeni, e priva d' ogni pretesa di conoscere l' assoluto, e deve quindi distruggere le illusioni della metempirica e della Teologia, le quali contrastono contro il principio della relatività della conoscenza [1]

[1] Cfr. le mie memorie: *Metempirica* e *Morale e Metempirica* nella *Rivista di filosofia scientifica* Aprile 1885 e Settembre 1890.

CAPITOLO III.

Morale e Religione.

1. — La filosofia scientifica distruggendo ogni Teologia, parrebbe che dovesse bandire del tutto la religione, ciò però non è, perchè questa se all' inizio si confonde con quella, in seguito è qualche cosa di più; anzi è realmente qualche cosa di opposto, come lo mostra il fatto, che in ogni epoca dello sviluppo delle grandi religioni etiche quanta più Teologia si trova, tanto meno vera religione vi à [1]. Oltre all' elemento del soprannaturale, che abbiamo studiato, questa ne acquista difatti un altro, il quale da prima rimase secondario, ma poi divenne sempre più importante, sì da dominare del tutto la concezione religiosa. Tale elemento si trova nel contenuto ideale e morale della religione, ed esso può separarsi da

[1] Beard *Die Reformation des sechszehnten Iahrhunderts* Berlin 1884, pag. 287.

ogni Teologia e svilupparsi a vera religione, libera da ogni concetto soprannaturale e compatibile quindi colle dottrine della filosofia scientifica. Per riuscire a dimostrare ciò esaminiamo le relazioni che à la religione coll' ideale e colla morale, e la parte che in queste relazioni spetta alla Teologia.

L' uomo non vive di solo pane, nè di sola scienza, egli non può limitarsi al solo passato e presente, ma deve spingere il suo sguardo nell' avvenire, tanto più che la vita sì individuale che sociale non esige la sola conservazione di sè e della specie, ma anche il miglioramento ed il perfezionamento, senza del quale non vi à stazionarietà soltanto ma pure regresso. Per cotesto ben vivere c' è bisogno di un ideale, che sostenga l' uomo e lo incoraggi nelle lotte della vita, e che gli tenga sempre presente la meta cui deve tendere. Esso fu dato da quasi tutte le religioni dei popoli civilizzati, le quali ànno cerçato di innalzare le menti degli uomini a qualche cosa di superiore alle contingenze, ai piaceri ed alle utilità presenti, ed ànno tentato di dare uno scopo alla vita pratica, rendendola uno sforzo progressivo per realizzare l' ideale. Tale tendenza è rafforzata nell' uomo dal bisogno di esser felice e di ottenere la tanto necessaria tranquillità d' animo, e da quello di trovare un conforto nei grandi dolori della vita, pei quali la società rimane indifferente; ed a cotesti

bisogni à cercato pure di dare soddisfazione la religione col creare delle costruzioni ideali di una vita futura migliore, le quali sono tanto più belle, quanto più dura ed aspra è la vita e quanto più questa è insufficiente a soddisfare i bisogni umani.

Se all'uomo non basta la scienza, ma ci vuole un ideale, e se questo gli fu dato specialmente dalla religione, non si deve per ciò credere che all'ideale sia indissolubilmente legata la Teologia. Esso di fatti non à nessun legame necessario coll'esistenza di un essere soprannaturale e di un mondo al di là, ma è sempre chiuso nel nostro mondo umano, e rappresenta il progressivo perfezionamento, cui tende l'umanità, la quale spera di raggiungere uno stato sempre migliore, tale cioè in cui saranno tolti i mali che affliggono la società presente e saranno migliorate le mutue relazioni tra gli uomini. E vero che l'ideale fu per lungo tempo trasportato dalla fede in un migliore mondo al di là, nel quale si speravano premii e ricompense, ma se cotesto fu un forte motivo per spingere l'uomo primitivo fuori della cerchia egoistica, in cui era originariamente ristretta la sua vita, esso non può più venir accettato, quando sia progredita la moralità in seguito allo sviluppo dell'altruismo, giacchè è un motivo puramente egoistico e quindi immorale. L'ideale invece deve essere sempre

in sè eminentemente morale e moralizzatore, e perciò non può avere alcuna dipendenza dalla Teologia, come vedremo ora dallo studio delle relazioni tra la religione e la morale.

2. — Sulla natura di queste relazioni varie ed opposte sono le opinioni; mentre alcuni fanno la religione e la morale sempre divise e distinte, altri le uniscono intimamente tra loro, ma differiscono nel porre o l'una o l'altra come superiore e dominante. Siffatta diversità di opinioni proviene dal non distinguere i diversi stadi dell'evoluzione della moralità e della religione, e dal non considerare come due cose diverse il costume e l'ideale morale, il primo conservatore, il secondo perfezionatore continuo degli usi, e quindi quello soltanto relativamente morale, questo per di più moralizzatore. Se badiamo a ciò, vedremo che presso i selvaggi religione e morale sono due cose distinte ed indipendenti (1), ma che poi a misura che lo spirito umano riconosce la necessità delle leggi morali, tende a porle sotto la sanzione della

(1) Tiele op. cit. pag. 11-14. Reville op. cit. pag. 81-136. Goblet d'Alviella *Introduction à l'histoire generale des Religions* Bruxelles 1887 pag. 97. La religione dei selvaggi non à nessuna portata o efficacia morale; quasi invariabilmente le divinità sono considerate come cattive (Lubbok, *I tempi preistorici e le origini dell'incivilimento* Torino 1875 pag. 657.

divinità (1), sicchè sempre più poi si uniscono religione e morale, come si può vedere dallo sviluppo religioso dell'India, della China, dell'Egitto, della Persia, della Grecia, di Roma, della Germania, ecc. Cotesta morale però da prima non è altro che quella relativa a quel dato popolo e tempo, i cui costumi ed usi sono consacrati dalla sanzione religiosa. la quale li rende forti e duraturi anche quando la civiltà progredita à rese migliori le relazioni sociali e le idee morali, e perciò essa non à alcuna influenza moralizzatrice. Allora le antiche dottrine religiose sembrano all'uomo civilizzato immorali, come difatti lo sono i riti sacri feroci e libidinosi dei Babilonesi, degli Assiri, dei Fenici ecc. (2), e come lo sono le leggende teogoniche della Grecia; e l'insegnamento filosofico combatte quelle forme arcaiche di religione, che tenta di sostituire con altre migliori, mentre il popolo continua a credere ai miti e considera soltanto l'immorale di essi come misteri, che cerca di interpretare e modificare moralmente (3).

(1) Goblet d'Arliella op. cit. pag. 98.

(2) L'Oriente conobbe sotto forma di riti sacri le depravazioni le più spaventevoli, che il demonio della concupiscenza carnale abbia ispirato alle sue vittime (Reville *La religion des pheniciens* nella *Revue des deux Mondes* 15 Maggio 1873, pag. 305).

(3) Cfr. Ziegler *Geschichte der Ethik*. Vol. I, Bonn 1882 pag. 16-7. In questo tempo di transizione si à la protesta

Per quanto si cercasse di dare un significato etico ai miti naturalistici, non si poteva riuscire bene ed immediatamente a trasformare le primitive religioni naturalistiche in religioni etiche. Per riuscire a ciò non bastava aggiungere al mito un elemento morale, ma bisognava rendere cotesto unico e solo dominatore della concezione religiosa, e perciò era necessaria una rivoluzione od una riforma intenzionale. La religione etica doveva sgorgare da un risveglio della vita morale ed avere per fine la realizzazione di un ideale, lontano di molto dalle condizioni passate, ma realizzabile nel futuro. Cotesto ideale soggettivo doveva essere oggettivato nel concetto di un Dio, il quale per sua essenza vuole compiere il bene, che così diviene indipendente del tutto dal suo capriccio. Tale significato ànno la riforma profetica dell' ebraismo, la riforma bramanica della religione vedica, e la riforma zaratustrica della religione iranica. Questa ultima à lo scopo di pu-

dei filosofi contro la religione, la quale è sorta dal fatto che, come dice LUCREZIO *saepius illa religio peperit scelerosa atque impia facta* (*De rerum natura* L. 1 v. 70-1), e *tantum religio potuit suadere mallorum* (v. 89). Persino nei Veda si mostra l' opposizione della morale contro la Teologia, e si à coscienza che gli dei, concepiti naturalisticamente troppo sensuali, non possono servire di base ad una morale più elevata (*Rig-veda* 10, 117 citato da DEUSSEN *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1894 Vol. I, pag. 93-4.

rificare la religione per mezzo di una dottrina etica contenuta nella seguente triade: non basta coi fatti esercitare il bene e combattere il male, ma bisogna anche badare alla parola ed all'intenzione. Delle tre superiore è l'attività, la quale esclude assolutamente ogni ascetismo ed ogni allontanamento dalla vita sociale. Coteste religioni etiche sono però sempre nazionali, ristrette cioè ad una data nazione, di cui segnano anzi una caratteristica peculiare, tanto che non ammettono fedeli di altra nazione, oppure se li ammettono, fanno loro acquistare la nuova nazionalità. La loro dottrina è contenuta in un libro sacro rivestito di autorità divina e contenente la verità rivelata da Dio, dalla quale non si può mai discostarsi (1).

Mentre le religioni nazionali, chiuse nei costumi di una razza o di un popolo non avevano forza di espandere e di estrinsecare l'ideale etico, ma lo tenevano sempre ristretto alle idee ed ai sentimenti peculiari di pochi, e mancavano quasi del tutto di un speciale insegnamento morale (2), l'estensione e la intensificazione dell'ideale si trova invece nelle grandi religioni universalistiche, le quali essendosi formate in un'epoca di grande sviluppo

(1) Cfr. Tiele *Einl.* Vol. I, 57-60, 107-108, 115, *Gesch.* Vol. II, pag. 95, 162, 164.

(2) Boissier op. cit. Vol. II, pag. 384.

intellettuale, unirono a sè una morale superiore. Esse non se ne stanno racchiuse entro gli stretti cancelli di una nazione, ma si estendone a tutta l'umanità, a cui apportano gli insegnamenti ed i precetti della speculazione etica anteriore, i quali dalla piccola cerchia dei dotti vengono estesi alla massa del popolo, vengono rafforzati dalla sanzione religiosa e rivestiti di un corpo sensibile (1). In tali religioni la morale diviene una parte essenziale, tanto che poi a torto si crede che dipenda e provenga esclusivamente da loro, mentre invece esse non sono il fattore ma il risultato del progresso etico, che cercano di diffondere togliendolo dalla ristretta schiera delle classi colte. Perciò malgrado cotesta intima unione noi non possiamo considerare la morale come dipendente dalla Teologia, giacchè essa anche nelle sue forme superiori proviene esclusivamente dalla convivenza so-

(1) Anche il Cristianesimo, in quanto è dottrina morale, non fa che divulgare alle masse ciò che la filosofia greca e specialmente Platone e lo Stoa avevano insegnato; esso, come ben dice il Baur, è la fine di una direzione che nel campo della religione e della filosofia pagana vediamo uscire da Socrate (*Kirchengeschichte der drei ersten Iahrhunderte* Tubingen 1863, pag. 11, 16-7) Cfr. Havet *Le Christianisme et ses origines* Paris 1884. Vol. I e II, *passim* e Vol. IV, pag. 404, 414. Renan *Conferences d'Angleterre* Paris 1880 pag. 29, 32; Chiappelli *Gesù Cristo ed i suoi recenti biografi* nella *Nuova Antologia* III Serie, Vol. 32, 1891 pag. 707-8, 711-2).

ciale e dal progresso delle tendenze simpatiche ed altruistiche dell'uomo, e non à alcun bisogno della sanzione teologica. Questa difatti fa delle leggi morali comandi divini, ma con ciò nulla vi aggiunge, anzi toglie loro efficacia, perchè fa credere che la legge morale dipenda dal beneplacito di Dio e sia in sè qualcosa d'indifferente, che, se Dio non lo volesse, si potrebbe anche non seguire, sicchè le toglie ogni fondamento e la riduce ad un fatto senza valore per l'uomo (1).

3. — Bisogna che ci intratteniamo un po' ad esaminare minutamente un punto speciale delle relazioni tra la morale e la religione cristiana, perchè sovra di esso insistono sempre i vecchi ed i nuovi apologisti. Essi pretendono che sia stato il Cristianesimo ad introdurre nel mondo la carità, mentre cotesto sentimento esisteva parecchi secoli prima dell'era volgare in China, in India ed in Palestina, e si sviluppò grandemente in Grecia ed in Roma, malgrado che per la costituzione economica dell'antichità non ci fosse di molto bisogno di esso. E in vero dice bene il Lecky, che la carità à un vasto campo di attività, dove esiste una

(1) Dice bene il Baur che quanto più l'uomo non à il centro della sua coscienza in sè, ma fuori di sè, non nel mondo sensibile, ma nel soprasensibile, tanto più manca alla sua coscienza morale il principio fermo ed immanente (op. cit. pag. 484).

grande classe di uomini dipendenti e poveri; invece nell'antichità la schiavitù prendeva il posto del pauperismo ed insieme alla clientela assicurava i mezzi di vivere alla grande maggioranza. Lo stato antico poi aveva come uno dei suoi principali uffici, quello di soccorrere i liberi divenuti poveri (1); così in Atene ogni cittadino inabile al lavoro e non avente sostanza propria sufficiente, avente cioè meno di tre mine, riceveva un soccorso dallo stato per mantenere sè e la famiglia; si cercava inoltre di provvedere il pane a buon mercato, si davano ai presenti le carni degli olocausti, si allevavano a spese dello stato i figli dei cittadini morti in guerra (2). Mentre lo stato antico era ristretto alla polis, dopo la conquista di Alessandro sparì il particolarismo cittadino, e dalla fusione delle diverse genti prese origine un universalismo cosmopolita, il quale trovò la miglior espressione nella dottrina stoica della comunanza umana. L'uomo, dicono gli Stoici, non deve vivere per se stesso ma per la comunità, e questa è te-

(1) Lecky *Sittengeschichte Europa 's* Leipzig 1879, Vol. II, pag. 58-9.

(2) Loenig nel Schoenberg *Manuale di economia politica* (trad. ital.) Torino, Vol. III, pag. 594. Mayer *Volkswirthschaftliche Entwikelung des Alterthums* Iena 1895, pag. 35. Adler *Die Sozialreform in Altherthum* Iena 1898, pag. 46-7.

nuta unita dalla giustizia e dalla beneficenza [1]. Coteste dottrine dalla Grecia passarono a Roma e prima del Cristianesimo dominarono la filosofia e la legislazione, e trovarono più tardi la loro attuazione nell'istituto delle alimentazioni di Nerva e di Traiano, col quale lo stato prendeva la cura dell'alimentazione e dell'educazione dei fanciulli privi di mezzi [2].

Diggià Cicerone dalla dottrina stoica dell'unità del genere umano traeva la necessità per tutti gli uomini di rispettarsi e di aiutarsi. Egli parla della *caritas generi humani*, dice che la giustizia si deve serbare anche verso gli infimi, e mostra come la natura voglia che un uomo prenda cura di un altro uomo qualsiasi per la ragione sola che è uomo [3]. In Seneca poi codeste idee si mostrano nella loro maggior forza ed estensione, insegnando egli il dovere di fare il bene a tutti gli uomini compresi gli schiavi. *Usque ad ultimam vitae finem in actu erimus, non desinemus comuni bono operam dare, adiuvare singulos, opem fere etiam inimicis miti manu. Ubicunque homo est, ibi beneficio locus est. Nulli preclusa virtus est, omnibus patet, omnes admittat: ingenuos, libertinos, servos, reges, exules,*

(1) Zeller *Philosophie der Griechen* Leipzig 1878-82, Vol. IV, pag. 285-8.

(2) Adler, op. cit., pag. 81.

(3) *De finibus*, V. 23; *De officiis*, I. 13, 41; III. 6, 27.

non eligit domum nec censum, nudo homine contenta est. Homo sacra res homini; servi sunt immo homines, immo conservi (1). Codeste dottrine sono tanto piene di carità e di amore del prossimo che per esplicare la loro genesi i Cristiani supposero una relazione tra Seneca e S. Paolo ed anzi fabbricarono un epistolario tra i due. La critica storica à tolto ogni fondamento a cotale leggenda, ed à dimostrato che il filosofo aveva già sviluppate e pubblicate quelle sue opinioni prima che qualsiasi notizia su Cristo avesse potuto pervenire a Roma. I padri stessi della Chiesa, imbevuti della coltura pagana prima della loro conversione, dovettero riconoscere il valore morale delle dottrine dei filosofi antichi; essi poi cercarono di toglier a queste importanza coll'attenuarne e modificarne il significato e coll'attribuirle ad un eco lontano e confuso della prisca rivelazione, conservata come vaga tradizione anche presso i pagani.

Il Cristianesimo come non è il primo creatore dello spirito di carità, non può neppure menar vanto della forma peculiare che diede a questa, poichè non è disinteressata e pura e non sgorga da vero e pieno amor del prossimo. Essendo esso una religione dei poveri e dei perseguitati doveva

(1) *De otio* I (28) 4 *de vita beata* 24; *de beneficiis* III. XVIII 2; *ep.* 95, 33; 47. 1.

necessariamente porre la carità come virtù fondamentale, ma questa nella pratica era specialmente ristretta ai correligionari [1], ed era più che altro un mezzo di mutua difesa e di propaganda. Ed in vero finchè i cristiani furono perseguitati, essi mostrarono come loro caratteristica la carità, e questa li spinse all'organizzazione delle comunità coi vescovi e diaconi, all'esercizio delle molte e svariate opere di misericordia, alla cura dei poveri, degli orfani, delle vedove e degli ammalati. Ma quando essi trionfarono e si impadronirono delle grandi ricchezze elargite loro dagli Imperatori, cessarono quasi del tutto coteste manifestazioni della carità, le opere pie decaddero, ed ultimo avanzo della carità rimase l'elemosina, data disordinatamente ed improvvidamente, sì da produrre la mendicità di mestiere. Contro questa piaga sociale soltanto la Riforma cercò un rimedio nell'organizzazione della cura dei poveri, e nel ritorno all'ordinamento ecclesiastico ed ai sentimenti del Cristianesimo primitivo.

La carità cristiana è sempre sorretta dalla speranza di un premio futuro, e viene esercitata più in considerazione di Dio che del povero, giacchè il prossimo si ama esclusivamente in causa

[1] Dice S. Paolo: facciamo bene a tutti, ma principalmente ai compagni di fede (I *Gal.* 6, 10).

di Dio (1). Con essa poi non si cercava tanto di lenire e prevenire la miseria ed i mali, quanto di acquistare quale premio delle buone opere la grazia divina, e di godere quindi nell'altra vita l'eterna beatitudine del paradiso. Sino nel Vangelo di Matteo si parla della premiazione nel cielo dei buoni che avranno fatto opere di misericordia e la condanna all'inferno dei reprobi che non le avranno fatte (25, 32 e sg.), e cotesto concetto delle opere meritorie si sviluppa sempre più nei secoli seguenti, tanto che poi S. Ambrogio considera l'elemosina come un secondo bagno dell'anima, che non toglie i soli peccati veniali, ma serve a sostituire le penitenze imposte per i peccati capitali e giova anche ai morti alleviando loro le pene del purgatorio (2). Inoltre nel Cristianesimo accanto ed anzi a base dell'amore sta la fede, fuori della quale e senza la quale non vi è virtù nè carità. Per quanto la fede senza le opere sia

(1) L'amore vero ed originario, dice S. Giovanni, è quello di Dio, e da questo deriva l'amore che abbiamo per gli altri, perchè chi ama Dio deve amare anche il suo fratello che è generato da Dio (I. *Giov.* 4. 9-21), Cfr. Augustini *Civit. dei* XIV, 7, Tomae *Summa Teologiae.* P. 2.ª 2.ae qu. 25, 1, 0, qu. 26, 2, 9; qu. 27, 8, 0, qu. 32, 2, 3. qu. 182, 3, c; *Chatechismus romanus* L. III, cap. V, s. 4.

(2) Moeller *Lehrbuch der Kirchengeschichte.* Freiburg in Br. 1889 e seg. Vol. I, pag. 508 e seg.

morta (Giac. 2, 17), pure solo chi avrà creduto e sarà stato battezzato, sarà salvato, e chi non avrà creduto, sarà condannato (Marco, 16, 16; Giov. 3, 15 19), poichè senza fede è impossibile di piacere a Dio (*ad Ebreos.* 11, 16), e poichè l'amore di Dio sta nell'osservare i suoi comandamenti (I Giov. 5, 3). Perciò dice Cirillo che la pietà consiste di pii dogmi e di buone opere, e che queste senza di quelli non sono accette a Dio, e S, Agostino aggiunge che le virtù, che non derivano dalla fede in Dio, sono piuttosto vizi che virtù e come tali si devono giudicare (1). Se la chiesa cattolica à riprovata la conclusione che Michele Baio trasse dalle dottrine agostiniane, cioè che le virtù dei pagani sono vizi smaglianti, pure ammette sempre che le virtù dei non cristiani non possono guidare al cielo, ma solo aiutano ad ottenere la grazia soprannaturale. Perciò sono meritevoli presso di Dio soltanto le buone azioni che si fanno in istato di grazia, mentre le altre sono *opera mortua* (2).

Che il Cristianesimo non abbia predicata una morale nuova, lo vediamo anche dal modo che

(1) Cirilli, *Catech* 4, 2; Augustini *de civitate Dei*, XIX, 25.

(2) Konig, *Lehrbuch fur den Katholischen Religionsunterricht*, Freiburg, Herder, 1896-98, Vol. IV, pag. 16.

trattò la questione della schiavitù. Si vuol dare alla Chiesa il merito di averla tolta, ma chi sostiene ciò, dimentica gli espliciti insegnamenti degli apostoli e dei padri, i quali non si pensarono mai di ammettere l'eguaglianza naturale degli uomini e l'abolizione della schiavitù, ma riconobbero la necessità di essa, ed esortarono gli schiavi a star paghi della loro sorte ed anzi a servire i loro padroni con zelo e fedeltà. Così S. Paolo dice: i servi che ànno padroni fedeli, non li spreggino, perchè sono fratelli, anzi molto meglio li servino perchè sono padroni e diletti (1 *ad Tim* VI, 2), e tutti ubbediscano ai loro signori con timore e benevolenza (*ad Eph.* VI, 5 sg), siano soggetti ai loro padroni, compiacenti in ogni cosa e non contradicenti, e mostrino ogni buona lealtà (*ad Tit.* II, 9-10). Anche S. Pietro dice: servi siate con ogni timore soggetti ai vostri signori, non solo ai buoni ed ai moderati, ma ai ritrosi ancora (*I ep.* II, 18 sg). Cotesta dottrina è accolta dai padri; così Ignazio respinge la pretesa degli schiavi di essere riscattati a spese della comunità, e sostiene che per la fede in Dio devono rimanere ancora più schiavi, e lo stesso ripete Cipriano il quale soltanto richiede con S. Paolo che i padroni sieno più miti. S. Ambrogio dice che la schiavitù è un dono di Dio, S. Giovanni Crisostomo afferma che è un bene, perchè è pei cri-

stiani occasione di merito, e S. Agostino sostiene che la schiavitù è una conseguenza del peccato dell'uomo, e durerà finchè non sia distrutta ogni dominazione umana, il che è ripetuto, poi da S. Tommaso, il quale, basandosi anche su Aristotele, ne mostra la necessità ed utilità (1). La conferma pratica della dottrina si à nel fatto che la chiesa pensò tanto poco all'abolizione della schiavitù, che divenne essa stessa padrona di un grandissimo numero di schiavi (2), ed anzi, mentre spingeva i privati a liberarli, fu molto restia a rendere liberi i propri, basandosi sulla inalienabilità della proprietà ecclesiastica.

Neppure la mitigazione della schiavitù fu opera del Cristianesimo, perchè si deve all'azione che la filosofia greca e specialmente la stoica esercitarono sulla legislazione romana, la quale sempre più riconobbe i diritti di uomo spettanti allo schiavo. Diggià Nerone aveva dato delle disposizioni per impedire l'inumanità dei padroni, e colla *Lex Petronia* aveva proibito di prestar gli schiavi per le lotte cogli animali, Adriano punì

(1) Ignatii, *Epist. ad Polycarp*, cap. IV, Cjpriani, *Testim. adv. Iudeos*, L. III, Ambrogi, *De Paradiso* XIV. 3 72; Joh. Crisostomi, *In Genes. Serm.* V, 1; Augustini *De Civ. Dei*, XIX, 14-5; Thomae *Summa Teol.* 2.ª 2.ae qu. 57, 3, 1, qu. 96, 3, a.

(2) Muratori, *Antichità italiane*, Diss, XV.

l'omicidio dello schiavo, Antonino Pio permise agli schiavi fuggenti padroni brutali di rifuggiarsi presso gli altari dell'imperatore, Settimio Severo punì colla censura il loro maltrattamento, e nel III secolo si proibì di separare, colla vendita, le famiglie degli schiavi, ed i servi dello stato ottennero il diritto di disporre per testamento della metà del loro peculio, nel IV secolo poi si permise in certi casi allo schiavo di sporgere querela contro il suo padrone (1). Tutto ciò avveniva indipendentemente dal Cristianesimo, neppure al quale si deve il passaggio dalla schiavitù al colonato. Questo sorse in seguito all'impossibilità di avere nuovi schiavi ed alla decadenza del mondo romano, come la trasformazione dei liberi proprietari in coloni e poi in servi della gleba si dovette al loro bisogno di aiuto nei tempi delle invasioni barbariche.

4. — La Teologia pretende che come non si dà morale senza legge, così non si possa aver questa senza un legislatore, ma così cade in una confusione antropomorfica tra la legge positiva e e la legge morale. Quella negli stadi più avanzati, essendo scritta, à bisogno bensì di essere promul-

(1) Barth. *Die Frage des sittlichen Fortschrittes der Menschheit* nel *Vieteljahrschrift für vissenschaftliche Philosophie.* Vol. XXIII pag. 89-90.

gata da un legislatore, questi però non crea, nè determina da sè la legge, ma non fa altro che sistemare ed esplicare ciò che il costume aveva diggià fissato. Ciò tanto è vero che l'opera del legislatore non precede ma sussegue all'esistenza di norme legislative, ed il bisogno di lei si sente soltanto quando queste sono o in parte dimenticate, o contradittorie, oppure in opposizione alle nuove tendenze ed idee. Se quindi neppure la legge civile esige essenzialmente il legislatore, ancor minore ragione si à di parlare di un legislatore morale. Le norme etiche provvengono dalle stesse necessità pratiche della vita sociale, e le antiche religioni non fecero che fissarle e dar loro una sanzione soprannaturale, e per quanto sia notevole il contributo che al progresso morale apportarono i riformatori religiosi ed i filosofi, non possiamo attribuire loro la fondazione della legge morale. Ancor meno poi possiamo dire che il solo vero legislatore sia Dio, perchè non possiamo dare alcuna prova positiva della rivelazione divina, e perchè se Dio avesse realmente dettata la legge, questa non potrebbe essere varia ed anzi opposta nei diversi tempi e presso i diversi popoli. Cotesta differenza non riguarda i soli punti accessori e secondari, ma si estende anche ad alcuni punti fondamentali e sostanziali, e perciò non si può neppur dire che l'ordine divino essenzialmente lo stesso

sia stato interpretato diversamente, ma si dovrebbe concludere che Dio à dato ad alcuni popoli un codice ad altri un altro, e che abbia prediletto così alcuni a danno degli altri, il che sarebbe contrario alla sua bontà e giustizia.

La diversità e l'evoluzione progressiva delle leggi morali ci mostrano nettamente l'impossibilità della loro origine soprannaturale, e ci provano come sieno invece il prodotto della vita sociale. Esse sono le condizioni, a cui debbono sottostare gli individui per rendere possibile la convivenza sociale, e tale origine basta pienamente a dar loro autorità e ad impedire che possano essere neglette, come d'altro canto permette la loro incessante epurazione ed il progressivo adattamento alle nuove condizioni della società. Non si deve credere che la morale, se non deriva da Dio, venga posta in dubbio e non abbia più autorità. Essa è bensì opera degli uomini, ma non è un loro prodotto artificiale ed arbitrario, invece è una condizione necessaria della loro conservazione; essa deriva cioè dalla natura dell'umana società e non dal capriccio dei singoli (physei non thesei). Appunto poichè sgorga dai comuni bisogni e dalla coscienza sociale, deve essere seguita dal singolo, il quale è obbligato ad obbedire alle norme della vita sociale, se vuole vivere insieme ai suoi simili. La società poi collo spirito comune del popolo, coll'insieme.

dell' organizzione politica e della legislazione civile e penale à i mezzi per imporre ai singoli il rispetto delle norme, e coll' educazione e col commercio sociale riesce a far sì che l' individuo si conformi alla vita comune e tenda spontaneamente ed attivamente a collaborare alla realizzazione dell' ideale etico.

La Teologia. attribuendo l' origine della legge morale a Dio, è ben lungi dal riuscire nel suo intento di darle certezza, evidenza ed obbligatorietà, perchè essa non riesce in alcun modo a provare la realtà della rivelazione e dell' inspirazione divina dei libri sacri, e quindi fa sorgere il dubbio tanto su questi che sulle leggi etiche in essi contenute. Lo scetticimo morale che così si produce, trova sempre maggior diffusione, quanto più manifesto si fa il fatto che si ànno bensì più codici morali tra loro diversi, egualmente creduti opera divina, come differenti ed opposte interpretazioni della stessa parola rivelata, mentre ognuna di queste pretende di essere la sola vera e genuina. Naturalmente se Dio à parlato, egli non può essersi espresso diversamente nei diversi tempi e luoghi, e la sua parola deve essere tanto chiara e precisa da non potersi interpretare diversamente, percui il fatto stesso dell' esistenza di opposte leggi morali di origine divina e della diversa loro interpretazione presso le diverse confessioni della

stessa religione, è un fatto che toglie ogni autorità alla morale Teologica. La Teologia che aveva voluto liberare dal dubbio e dalla critica la legge morale e fondarla su un' autorità assoluta, non è riuscita nel suo intento, anche perchè essa stessa deve servirsi della critica razionale, quando vuol difendere la propria dottrina dagli assalti delle altre chiese e delle altre confessioni. Se al mondo vi fosse una sola religione ed una sola chiesa, allora la Teologia avrebbe potuto sbarazzarsi della ragione, ma dal momento che è essa stessa costretta a invocare l' aiuto di questa, allora non può più pretendere che si limiti ad esserle ancella, e non può vietarle la trattazione indipendente dei principi dell' etica, tanto più che dal momento che le è utile come mezzo polemico ed apologetico, non può più accusarla di produrre effetti dissolventi e nocivi alla vita sociale.

5 — La Teologia colla credenza in un Dio giusto giudice delle azioni umane e con quella all' immortalità dell' anima può riuscire ad estendere la moralità alle masse nelle epoche di barbarie, nelle quali si fa sentire forte l' egoismo naturale dell' uomo, giacchè allora volge i sentimenti egoistici in favore degli altruistici. Con ciò però essa non rappresenta una vera moralità, ma soltanto un surrogato; difatti riduce l' azione disinteressata ad un calcolo utilitario, il quale, essendo

per di più basato sulla speranza di un premio e sul timore di un castigo, può valere soltanto nello stadio di minorità dell'uomo.

Essa corrisponde alla morale infantile, la quale è pure basata sulla speranza del premio e sul timore del castigo, e fa consistere il bene in ciò che è permesso ed ordinato, e il male in ciò che è vietato (1). Perciò, come questa, essa vale soltanto finchè non è sviluppata l'intelligenza e la moralità, e come dice lo Schiller, serve di surrogato alla vera virtù, ed assicura la legalità ove non si può sperare la moralità (2). Solo in questa epoca è utile e giova all'educazione dell'umanità, perchè abitua l'uomo non civilizzato all'ordine, all'obbedienza ed alla sempre più intima unione coi suoi simili, e perchè soltanto allora è possibile e necessaria un'educazione basata sul comando autoritativo da una parte e sull'obbedienza passiva dall'altra. Essa non può però pretendere di dominare l'uomo, anche quando si è sviluppata maggiormente la coltura, perchè allora riesce di danno, rinforzando l'egoismo, impedendo lo sviluppo di un altruismo disinteressato e cosciente

(1) Perez. *Les trois premiers années de l'enfant.* Paris. 1882, pag. 358-9. Compayrée, *L'evolution intellectuelle et moral de l'enfant*, Paris, 1893, pag. 282 e seg.

(2) Schiller. *Saemtliche Werke.* Leipzig, Reclam, Vol. XII. pag. 158.

di sè, e tenendo l'uomo sotto una permanente tutela. Per il progresso sociale c'è bisogno invece che ognuno faccia il bene spontaneamente e liberamente, spinto cioè da motivi e da massime accettate ed approvate da se stesso, ed a ciò osta la Teologia, la quale, se é fonte di civiltà nei suoi primi stadi, nei successivi invece, come ben dice il Feuerbach, rappresenta la rozzezza ed il vecchiume, e diviene così la nemica della coltura (1).

Non si deve inoltre esagerare l'efficacia morale che à la religione sul popolo. L'antropologia criminale ci mostra difatti come essa sia efficace, soltanto ove già esista il senso morale, ma sia invece inefficace, quando questo per una o per altra ragione di anormalità fisica o psichica manchi o sia atrofizzato. Anzi in cotesti casi lungi dal tener l'uomo lontano dal delitto, può spingervelo maggiormente coll'incentivo o della superstizione, o del fanatismo religioso, oppure colla speranza di cancellare la colpa colla confessione (2). Così è ben noto che i più feroci briganti erano scrupolosi nell'adempimento delle pratiche religiose, che a qualunque costo non avrebbero trascurate, come è pur ben noto che il contadino russo, il quale

(1) Feuerbach. *Saemtliscke Werke*. Leipzig, 1883, Vol. I pag. 446 nota.

(2) Ferri E. *L'omicidio*, Torino 1895, pag. 471-8.

ruba ed inganna senza rimorso, non può far a meno di venerare le sue imagini e di far loro le debite riverenze. Lo stesso risultato ci è confermato dalla Storia, la quale ci mostra come anche nei secoli del maggior fervore religioso e della maggior diffusione della religione, il vizio ed il delitto, l'egoismo e la brutalità esistevano ed anzi predominavano, e tutte le prediche e le minaccie di punizione celeste non servivano a mantenere sulla via del dovere nè i rozzi popolani, nè i colti nobili. L'immoralità anzi da questi si diffondeva agli stessi sacerdoti, neppure dai quali la Teologia non riusciva a scacciare le tendenze viziose.

Che la Teologia non possa avere efficacia morale, si può vedere anche dal fatto che malgrado si gridi contro l'immoralità della scuola laica e si pretenda che sola la Chiesa può dare l'insegnamento morale, pure questo è ridotto quasi a nulla nei libri ufficiali dell'insegnamento religioso delle diverse confessioni. Così il catechismo cattolico delle diocesi piemontesi e lombarde per i comunicandi su 39 pagine ne à sole 2 ½ riguardanti la morale, e quivi non si dà che una parafrasi letterale della seconda tavola mosaica. Nel catechismo per i già comunicati su 184 pagine 4 sole sono destinate a tale scopo. Il piccolo catechismo luterano su 7 pagine ne à una sola di morale, e la grande edizione commentata del

Kahle su 237 pagine ne consacra sole 35 all' etica. Il Catechismo di Heidelberg su 22 pagine ne riserva sole due all' enunciazione dei 7 ultimi comandamenti, ed il Catechismo zwingliano di Zurigo, che pure tratta con maggior diffusione e chiarezza i problemi morali, a ciò consacra sole 33 pagine su 188. Ben poca efficacia morale potrà avere l'insegnamento religioso, se mentre si occupa a lungo delle questioni teologiche, non ha che uno scarso cenno dell' etica, e non c'è quindi da meravigliarsi se non à potuto mai riuscire a diminuire l' immoralità.

La Teologia inoltre lungi dal rinforzare le tendenze sociali ed umanitarie dell' uomo, tende ad indebotirle, spingendo da una parte al misticismo ed all' ascetismo e dall' altra all' intolleranza ed alla persecuzione. Il misticismo vive di sogni e di estasi ad una infinita distanza dalla natura, dalla società, e dalla storia (1), e l' ascetismo, per quanto nei primordi della civiltà abbia servito potentemente ad abituare al sacrificio dell' immediato al lontanto, del presente al futuro (2), è sempre negazione del mondo e della vita fisica, intellettuale e sociale, è vero e proprio suicidio psichico

(1) Gebhardt. *L' Italie mystique* Paris 1890, pag. 221.

(2) Spencer. *Principes de sociologie*, Paris 1878 e seg. Vol. IV, pag. 176.

che vuole la distruzione non solo dell' individuo ma anche della specie (1). E in vero, posto che la vita presente non sia che un intermezzo, uno stadio di passaggio alla vita eterna celeste, un carcere anzi temporaneo, che impedisce il raggiungimento della vera felicità nel mondo al di là, è ben naturale che l' uomo non si occupi più nè della vita presente, nè della società, nè della famiglia, ma volga tutta la sua attività a rendersi degno di godere il paradiso, sino ad allontanarsi dal consorzio umano ed a mortificare in tutti i modi il corpo, che lo lega alla terra e gli impedisce il cielo (2). Di quanto danno sia per la

(1) Duehring. *Der Werth des Lebens*. Bresslau 1864, pag. 18-9.

(2) L' ascetismo è un prodotto peculiare dell' Oriente che si mostra in primo luogo e nella sua massima estensione nell' India (Deussen op. cit. Vol. I. P. II, pag. 61) e che penetrò nell' Occidente, quando il disgusto, la scontentezza e la disperazione di sè spinse il mondo greco-romano in braccio alle religioni orientali. Queste ordinano di resistere alla natura, fanno un merito all' uomo delle privazioni che s' impone, raccomandano l' astinenza ed il digiuno, proclamano che è aggradevole agli dei che si freni e si punisca il corpo, e spingono a vivere a parte, lontano dal mondo, staccandosi dalla vita sociale e dalle affezioni ordinarie dell' umanità (Boissier op. cit. Vol. I, pag. 357, 367). Abbiamo sì anche nella Grecia il misticismo e l' ascetismo, ma come una goccia di sangue straniero (Rhode *Die Religion der Griechen*. Heidelberg 1895. pag. 20 e seg. 27), ed esso da prima rimane latente nei

società tale ascetismo se ne accorsero le stesse religioni, le quali, quando divennero un potere quasi politico, pur sviluppando quei sentimenti li restrinsero ad una schiera ristretta di eletti, lasciando alla vita sociale il maggior numero dei credenti, cui imposero doveri diversi molto limitati.

La Teologia conduce poi necessariamente anche alla intolleranza ed alla persecuzione, giacchè

Misteri, e si mostra poi sempre più ostensibile e forte quando l'elemento orientale penetra in Occidente, ed informa in parte la morale platonica e stoica. La stessa tendenza si mostra spiccatissima nel Cristianesimo sino dalle sue origini, e l'Evangelo per quanto non sia l'annunzio della negazione del Mondo, si basa sempre sull'opposizione di spirito e di carne, di Dio e Mondo, di buono e cattivo, e richiede la completa negazione di sè (HARNACK *Das Wesen des Christenthums*. Leipzig 1900, pag. 54, 56, 93). Cristo difatti dice: io venni a separare l'uomo dal padre suo, la figlia dalla sua madre, il genero dal suo suocero; chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me, e chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me (MATTEO X. 35, 37. Luca XIII 51-53). Ancor più recisamente si esprime, quando dice chi non odia suo padre e sua madre, sua moglie ed i suoi figli, e i suoi fratelli e sorelle non può diventare mio discepolo (LUCA XIV, 26). Nei discepoli di Cristo il sentimento della colpabilità diviene il punto di partenza del pessimismo, il quale nel mondo non vede che il luogo e la fonte del peccato, nell'uomo solo il peccatore, nella carne la sede del peccato, e ciò portò a far violenza alla natura umana più che a renderla morale (ZIEGLER *Die*

quando gli uomini sono penetrati dalla convinzione che la loro fede è superiore ad ogni possibilità di errore, e quando credono che coloro, i quali al pensano diversamente, saranno condannati da Dio ad una pena eterna che potrebbero ovviare cangiando dottrina, essi divengono necessariamente persecutori (1). Perciò, mentre i principii morali

christliche Ethik Strassburg 1886, pag. 6-7 Cfr. I Giov. II. 15-17; Giac. I. 27). Colla caduta dell' impero romano sempre più forte si fece sentire nel Cristianesimo il desiderio di ritirarsi dal mondo e dalla società, e ciò fece fiorire il monachismo che non trovò più un freno nelle idee e nei sentimenti dell' antichità, e fece porre quale ideale di vita superiore la liberazione dell' anima dalle basi naturali della convivenza, l' assoggettamento della carne, lo sradicamento degli affetti e delle tendenze naturali dell' uomo e la liberazione da ogni vincolo famigliare e sociale, lasciando alle masse quali mali necessari la vita famigliare ed i beni terreni (Moeller op. cit. Vol. I, pag. 504.

(1) Lechy *Geschichte der Aufklärung in Europa* Leipzig-Heidelberg 1873. Vol. II. pag. I. *Sittengeschichte Europas von Augustus bis Karl dem Grosse* Leipzig-Heidelberg 1879. Vol. I, pag. 344-5. Dice bene il Renan: le religioni assolute se non regnano si dicono perseguitate; se si sentono protette cercano di rendere impossibile la vita agli altri culti intorno di esse (op. cit. pag. 112). A ciò si contrappone da molti che la Chiesa insegna a detestare gli errori ma ad amare gli erranti, si dimentica però da questi che cotesto insegnamento è stato sempre smentito dai fatti. Sino dai primi tempi in cui la religione cristiana riuscì vincitrice, essa cercò colla forza di distruggere il paganesimo e l' eresia, e la storia di tutte le chiese cristiane ci mostra il totale disconoscimento di quell' insegnamento.

vorrebbero l'unione di tutti gli uomini in una sola società, e spingerebbero all'estensione ed all'aumento dei sentimenti di benevolenza, la Teologia divide gli uomini in credenti ed in miscredenti, pone una barriera insormontabile tra loro per mezzo del disprezzo e dell'odio, rende impossibile la socievolezza tra uomini di fede diversa e distrugge così il sentimento di fratellanza e di umanità.

L'unione della morale alla Teologia porta poi un'altro grande inconveniente, quello cioè di togliere ogni riconoscimento alla legge morale, quando lo spirito umano si accorge della falsità dei dogmi religiosi. Allora difatti l'uomo volendo liberarsi da questi, non rigetta soltanto la credenza teologica ed il costume invalso, ma ripudia anche la legge morale che ritiene prodotta dalla cieca fede. Perciò finchè non riconosce poi la di lei indipendenza e necessità, egli vive senza moralità; chiuso nel suo egoismo e nella sua individualità non rispetta che la forza, crede a se stesso tutto permesso, vegeta, si dà ai soli piaceri sensuali privo di ogni fede e di ogni ideale. Ciò si vide specialmente nel Rinascimento, nella quale età per reazione all'ascetismo del medio evo si manifestò una straordinaria immoralità; difatti gl'italiani allora univano alla miscredenza una profonda corruzione dell'animo ed una assoluta mancanza di virtù pubbliche e private, di

ogni sentimento morale e di ogni entusiasmo per l'ideale, e rimanevano chiusi nel più stretto egoismo e nella piena animalità (1).

6. — Contro cotesto apprezzamento dell'azione della Teologia stanno le opinioni, che il Kidd espresse nella sua Evoluzione sociale. Egli sostiene che, essendo il sacrificio di alcuni e gli interessi futuri di tutto l'organismo sociale la condizione necessaria del progresso, ci vuole perciò una sanzione ultrarazionale della condotta degli individui nella società. Essa è data dalla religione, la quale sola assicura la subordinazione ed ordina il sacrificio degli interessi individuali agli interessi più durevoli e più estesi dell'organismo sociale, ed opera così lo sviluppo altruistico della nostra civiltà (2). Se noi esaminiamo attentamente tale dottrina, vedremo come il Kidd non abbia distinta la morale dalla Teologia, ma le abbia invece con-

(1) Cfr. Invernizzi. *Il risorgimento — Secolo XV.* Milano 1878 pag. 66, 68, 194. — Canello *Storia della letteratura italiana del secolo XVI.* Milano 1881 pag. 17-18. Anche la rivoluzione protestante nel suo inizio lottando contro il cattolicismo disorganizzò il popolo ed aumentò l'immoralità, appunto perchè la morale era identificata allora col dogma cattolico, distrutto il quale si toglieva così il fondamento alla vita pratica etica (Moeller op. cit. Vol. III, pag. 389).

(2) Kidd *L'Evolution sociale* (trad. franc.) Paris 1896, pag. 68, 98, 100, 101-5, 176, 181.

fuse insieme nella religione. Egli oppone lo sviluppo intellettuale allo sviluppo religioso, e ritiene quello puramente critico e distruttivo e questo invece sempre altruistico, e non si domanda se cotesto ultimo aspetto sia peculiare alla Teologia, o se lo abbia preso invece dalla speculazione etica. Egli apprezza altamente la funzione sociale della religione, soltanto perchè tacitamente vi include la morale, ma noi abbiamo visto come tale inclusione non sia un fatto costante, e come provenga solo dall' essersi la Teologia impadronita dei risultati della speculazione etica per diffonderli nel popolo. Per subordinare l' egoismo all' altruismo, l' individuo alla società, ànno bisogno di una sanzione ultrarazionale soltanto coloro che non vogliono abbandonare la concezione individuálista. Esclusivamente per questa, dobbiamo ripeterlo, sono un mistero la subordinazione e il sacrifizio; ma chi riconosce l' origine sociale della moralità, comprende che l' esistenza dell' individuo e della specie richiedono assolutamente tale subordinazione e tale sacrifizio e non ha quindi bisogno di ricorrere all' autorità divina per esplicare gli atti altruistici [1].

[1] L' importanza sociale della religione era già stata riconosciuta dal Carlyle, il quale sostiene che la religione esteriore à la sua origine nella società, di cui è un prodotto, e che la società da sua parte diviene possibile sol-

Il Kidd non si contenta di constatare l' esigenza di una subordinazione generica, ma, esagerando il principio darwiniano della lotta per l' esistenza, crede necessaria la sanzione religiosa per ispiegare una forma peculiare di subordinazione. Egli ritiene cioè che per il progresso sociale sia necessaria la subordinazione completa delle classi basse, le quali devono vivere e lavorare soltanto per permettere il benessere e lo sviluppo delle classi superiori (1). Noi non possiamo accettare cotesta opinione, perchè, anche ammesso che ovunque il progresso sia il risultato di un processo di selezione e di reiezione, da ciò ne verrebbe soltanto che la società per progredire dovrebbe conservare in vita i soli

tanto per mezzo della religione. Questa è il più intimo tessuto pericardico e nervoso che porta vita e calda circolazione nel tutto, e senza di essa gli uomini non sarebbero più oltre socievoli, ma vivrebbero come bestiame, e finirebbero nella lotta, nell' odio, nella separazione e nella dispersione (*Sartor resartus* (trad. ted.) Leipzig 1882, pag. 185-7). Che la religione, qualunque essa sia, sia un mezzo potentissimo per tener uniti gli uomini, nessuno lo può negare, ma cotesta sua efficacia non è dovuta all' elemento teologico, che contiene, ma soltanto al suo contenuto etico ed idealistico. Quanto più è morale e moralizzatrice, e con quanta più forza e chiarezza presenta agli uomini un ideale superiore alla loro vita attuale, tanto meglio riesce a distruggere in loro l' egoismo ed a rafforzare l' altruismo ed il sentimento di solidarietà e di cooperazione.

(1) Ibidem pag. 68.

più adatti, e far sparire inesorabilmente gli inetti ed i vinti. Da cotesta conclusione non si può però trarre una giustificazione della subordinazione completa delle classi basse, e della riduzione loro a puro strumento della felicità e della potenza delle classi alte.

Che queste abbiano colla forza e colla coazione politica dominate quelle, è un fatto; che abbiano mantenuto in ischiavitù i vinti e che questi da principio abbiano sopportato come un fatto naturale tale oppressione, è pure indiscutibile; ma è egualmente certo che tale subordinazione e soggezione andarono diminuendo lentamente e progressivamente, man mano che sparirono le differenze etniche tra vincitori e vinti e che si riconobbero l'eguaglianza e la solidarietà di tutti i membri del corpo sociale. Non si può porre come legge necessaria del progresso umano ciò che fu condizione del solo primo stadio dell' incivilimento, e che è divenuto poi un inciampo al raggiungimento degli stadi ulteriori. Di certo nessuna sanzione razionale basta a giustificare quella subordinazione, e si è appunto perciò che gli oppressi, quando ànno perduta la prima impressione di paura e di rispetto verso la forza brutale, e quando ànno acquistata coscienza di sè, si sono sempre ribellati, e con ragione non ànno voluto ammettere che lo sviluppo materiale, intellettuale ed estetico dei pochi si dovesse otte-

nere per mezzo dei sudori, degli stenti e delle miserie e delle lacrime, dei mali e delle morti premature del maggior numero.

Se talvolta gli oppressori ànno cercato di ottenere la rassegnazione e l'istupidimento degli oppressi per mezzo della religione, non si deve ciò ascrivere a merito dei sacerdoti che vi si prestarono, nè si può vedere qui la missione sociale e morale delle credenze al soprannaturale. E come fa poi il Kidd ad ascrivere lo sviluppo altruistico alla religione (1), se questa à contribuito ad impedire la fraternità umana, ed à ribadite le catene agli oppressi? Non si può dire che ciò era necessario al progresso futuro, perchè la caduta delle antiche civiltà orientali, la decadenza greco-romana e la barbarie dei primi secoli del Medio Evo provano luminosamente che colla completa soggezione dei molti ai pochi non si può ottenere alcun progresso stabile e duraturo. Nessuna religione etica si prestò poi deliberatamente a dare quella sanzione soprannaturale, nessuna insegnò che alcuni uomini devono servire di puro strumento agli altri, e che Dio voleva l'oppressione della moltitudine, ma anzi tutte cercarono, più o meno a seconda delle circostanze, di mitigare la soggezione e di contrapporre alla subordinazione l'eguaglianza e la fraternità.

(1) Ibidem pag. 181.

La paura della rivoluzione sociale spinge ora molti a cercare nella religione una forza che conduca il popolo alla rassegnazione ed alla pazienza, ed a combattere la ragione e la scienza come dissolvitrici del sentimento di autorità. Anzi il Nietzsche trova che per gli schiavi la fede religiosa è un inestimabile beneficio: essa indora di un raggio di sole la miseria della loro esistenza semianimale, insegna loro l'umile contentezza di sè e la pace del cuore, nobilita la dura necessità di subire la volontà altrui, dà la benefica illusione, che vi à un ordine universale di cose e che essi ànno il loro posto segnato e la loro funzione determinata in cotesto ordine (1). Ma chi non vede nella religione che una forza conservatrice, dimentica tutti gli insegnamenti della storia, i quali ci mostrano come il narcotico della fede non è mai bastato a mantenere nella schiavitù le masse, e come anzi queste sono riuscite spesso ad aver coscienza del loro stato ed a cercarne uno migliore, giovandosi appunto delle stesse dottrine religiose interpretate in favor loro. Se la religione avesse servito realmente a ribadire l'oppressione, noi non dovremmo trovare ribellioni e rivolte presso i popoli i più religiosi e nei periodi del massimo fiorire della fede. Eppure la storia del Medio Evo ci mostra che fu la credenza

(1) Lichtenberger. *La philosophie de Nietzsche*. Paris 1898. pag. 149-150.

religiosa quella che permise e procurò anzi la rivolta della plebe contro il popolo grasso e quella dei contadini contro i signori feudali. Anche i popoli i più credenti e superstiziosi si ribellano ai loro oppressori, essi però essendo sommamente ignoranti non possono definitivamente raggiungere il loro intento, e solo per breve tempo riescono a sfogare la loro barbara e crudele sete di vendetta, ma sono bentosto domati.

Lo sviluppo della scienza e della ragione lungi dall' essere la fonte prima delle ribellioni, è l'unico mezzo per prevenirle, perchè se impedisce al popolo di lasciarsi sfruttare senza lagnarsi, lo distoglie da ogni inutile atto di violenza e lo spinge a rivendicare i proprii diritti per mezzo di una saggia e previdente organizzazione. Se noi confrontiamo l' unionismo inglese e la democrazia sociale tedesca colle società secrete rivoluzionarie ed anarchiche dei paesi latini e cattolici, noi vedremo che non nella cieca fede ma soltanto nel progresso intellettuale si può trovare un freno efficace allo sfogo degli istinti brutali della plebe ed allo scoppio delle rivolte. E non può essere altrimenti, perchè la rassegnazione non può servire a modificare permanentemente il carattere dell' uomo, nè a fargli vedere la necessità della solidarietà, perchè è subìta passivamente e provoca quindi una forte reazione degli istinti feroci e brutali, che doveva dominare.

Nè si può obbiettare contro ciò l'esempio della rivoluzione francese prodotta dal razionalismo del secolo scorso, perchè l'irreligiosità non è in essa un fenomeno essenziale, ma un accidente concomitante che sparì ben tosto che fu compiuta la rivoluzione sociale. Difatti non si combatteva il Cristianesimo come dottrina religiosa, ma come istituzione politica, perchè la chiesa cattolica aveva il posto il più privilegiato ed il più forte nella vecchia società, e quindi era il maggior ostacolo alla rivoluzione che si preparava. Non è l'irreligiosità che à prodotta la rivoluzione, ma questa ebbe una causa economica e consistette nella translazione della proprietà dalla nobiltà alla borghesia; così pure non fù il razionalismo a produrre lo spirito giacobino, ma questo provenne piuttosto dalla mancanza di educazione politica delle classi colte e dalla conseguente loro tendenza all'utopia. Egualmente non si può ascrivere alla mancanza di religione la violenza e ferocia dei rivoluzionari ed il regime del terrore, ma ciò si deve al fatto che la rivoluzione, preparata dalle classi le più colte, fu eseguita dalle più incolte e rozze, sulle quali quelle non avevano esercitato alcuna azione educatrice (1). La conferma di

(1) Tocqueville. *L'ancienne regime et la revolution* Paris 1887. pag. 9, 222-3, 303, 305; Taine *L'origine de la france contemporaine. La Revolution* Paris. Hachette. Vol. I. pag. 41, 45, 270, 386.

ciò si à nel fatto che furono precisamente le condizioni politiche ed il bisogno di propaganda le cause che condussero il solo razionalismo francese alle più estreme e radicali opinioni ed al contenuto puramente distruttivo e negativo delle sue dottrine (1).

Chi assegna alla religione la funzione sociale di tener soggette le masse, dimentica che tale concezione politica contrasta contro le dottrine morali delle religioni universalistiche, le quali devono ammettere l'eguaglianza di tutti gli uomini, tutti egualmente figli di Dio. Le religioni naturalistiche e nazionali potevano ammettere la superiorità di una razza o di una nazione prediletta, e credere che il loro Dio voleva il trionfo dei suoi figli e l'oppressione di tutti gli altri uomini, ma ciò è impossibile per le religioni etiche e teistiche. Se Dio è padre di tutti gli uomini, egli deve amarli egualmente tutti ed aver egual cura di tutti, non può quindi ammettere la differenza tra dominatori e dominati, perchè cotesta involge la negazione della giustizia e della bontà divina, ed in nome di questa dovrebbero adunque gli oppressi spezzare le loro catene.

7. — A sostegno della tesi che fa della Teologia il fondamento della morale e della politica

(1) Windelband. *Geschichte der neueren Philosophie.* Leipzig 1878. Vol. I. pag. 346-7.

à portati recentemente nuovi argomenti il Balfour, il quale à mostrato come nella vita morale, sociale e religiosa la ragione abbia pochissima importanza e sia piuttosto causa di dissoluzione e di disorganizzazione, mentre che la massima azione ed efficacia spetta all'autorità, che sola dà la certezza tanto necessaria alla pratica (1). Che l'autorità sia condizione dell'organizzazione sociale, è un fatto, che le istituzioni sociali non sieno state create conformi ai dettami della ragione, ma sieno sorte dalle costumanze e dai bisogni della vita pratica, e che la grande maggioranza degli uomini si lasci guidare dal costume e dall'autorità altrui, è pure un fatto indubitabile. Ciò però non implica minimamente l'opposizione tra ragione ed autorità e meno ancora l'innalzamento di questa e l'abbassamento di quella, perchè sono ambedue egualmente valide e necessarie. L'autorità difatti non è altro che la tradizione del passato, che per la conformità all'organizzazione sociale e per la sua vetustà s'impone alle nuove generazioni, ma tale imposizione potrebbe essere assoluta e perpetua, solo se la società rimanesse sempre la stessa, mentre che invece essa cangia continuamente in seguito alle variazioni della popolazione ed alle diverse relazioni che à colla natura esteriore e colle altre so-

(1) Balfour. *Les bases de la croyance* Paris 1897. (trad. franc.) pag. 15-8, 181-3, 191.

cietà umane. Essa à perciò sempre bisogno di adattarsi alle nuove condizioni e di modificare le sue istituzioni, ed in ciò si mostra l'opera della ragione e della scienza, le quali fanno la critica del passato, distruggono ciò che non è conforme alle nuove esigenze e modificano le istituzioni in conformità al nuovo stato sociale. Cotesta azione distruggitrice e miglioratrice della ragione è assolutamente necessaria alla vita sociale, e soltanto si deve impedire che essa si limiti alla parte critica e negativa, e bisogna pretendere invece che completi questa colla creazione di un nuovo ordinamento da sostituire all'antico.

Fra autorità e ragione la contradizione è soltanto apparente, in fondo sono una stessa cosa riguardata in due diversi momenti successivi; la prima fu all'origine un prodotto della ragione, il quale prodotto venne accolto da tutti e trasmesso da una generazione all'altra, e la seconda diverrà a sua volta nel futuro autorità. La ragione quindi è sempre attiva anche dove pare vi sia qualche cosa di opposto, e soltanto poichè l'ambiente sociale cangia continuamente e le conoscenze divengono sempre più estese e più precise, sorge l'opposizione tra il vecchio ed il nuovo, e per conseguenza tradizione e ragione sembrano del tutto diverse tra loro.

Anche se si dovesse ammettere efficacia pratica alla sola autorità, la Teologia non guadagnerebbe

nulla dalla demolizione della ragione, che fu tentata dal Balfour, perchè egli dà valore alla tradizione religiosa solo in quanto è opera del passato, e non in quanto include un principio teologico trascendente. L'autorità che accompagna ogni costume antico, di qualsiasi genere sia, non à nulla da fare colla rivelazione e colla trascendenza divina, le quali alla loro volta non pretendono di basarsi esclusivamente sulla autorità ma anche sulla ragione. E in vero se quella vigesse sola, l'umanità sarebbe rimasta sempre alle prime concezioni animistiche e politeistiche, e non sarebbe mai sorta la religione cristiana, di cui si fa nuovo apologista lo statista inglese. Anche nell'evoluzione religiosa, come abbiamo già visto, la ragione coopera alla purificazione delle dottrine e dei dogmi; difatti se la filosofia greca non avesse distrutta l'autorità del paganesimo, e non avesse mostrata la necessità di una concezione eticamente e metafisicamente superiore, non avrebbe potuto il Cristianesimo conquistare il mondo greco-romano. Per questo esso non rappresentava l'autorità ma la di lei negazione, era anzi qualche cosa di nuovo che distruggeva la compagine dell'Impero, e perciò appunto fu combattuto ed osteggiato. Ciò dovrebbero ricordare coloro che vogliono far rivivere il sentimento religioso ai nostri giorni, basandosi sulla necessità dell'autorità e sull'impotenza della ragione. Se la loro

opinione realmente corrispondesse alla realtà, non si avrebbe avuta neppure la men che minima idea di quella religione, che essi vogliono conservare e diffondere, perchè, come abbiamo detto, non avrebbe potuto sorgere mai. Se sono sorte nuove religioni ed ànno sempre più assunto un aspetto etico, ciò non si deve all'autorità, ma alla ragione, e i nuovi apologisti dovrebbero unirsi agli scienziati per diffondere l'amore della conoscenza razionale, tanto più che di ciò c'è di molto bisogno. È molto più facile all'uomo di accettare passivamente e ciecamente la tradizione del passato, che di ricercare attivamente qualche cosa di nuovo, che urta contro tutte le sue abitudini e le sue tendenze. Eppure l'innovazione è assolutamente indispensabile alla vita sociale, perchè questa consiste in un continuo cangiamento, ed al mutarsi delle condizioni esterne deve procedere parallela la modificazione delle istituzioni, delle dottrine e dei sentimenti. Il còmpito di produrre tale sviluppo interno spetta alla ragione, e perciò tutti coloro che desiderano che la società progredisca, dovrebbero favorire il diffondersi dell'impero della ragione, perchè sola questa riesce a vincere l'inerzia *misoneistica*, la quale è invece favorita dall'autorità della tradizione [1].

[1] Uno scrittore cattolico, lo Schell, à mostrato molto bene come conservatismo e progressismo sieno due ter-

Coloro che sostengono la necessità della Teologia quale fondamento indispensabile del principio di autorità e come base della vita politica e morale, dimenticano la grande diversità che vi è tra l'autorità teologica, ultimo avanzo di un passato del tutto tramontato, e la nuova autorità politica dello stato moderno democratico. Questo non è più basato esclusivamente sulla forza, e non cerca più di imporsi colla violenza, nè esige un'obbedienza cieca e passiva; esso non può più essere quale era per il passato, perchè il progresso della coltura e dello spirito democratico ànno reso impossibile la concezione assolutistica dello stato. Finchè il governo si mantenne assoluto e non ammise la partecipazione del popolo alla legislazione, il principio politico di autorità coincise col principio teologico. Come l'autorità ecclesiastica esigeva assoluta obbedienza e non tollerava dissidenza nè opposizione alcuna, la stessa cosa pretendeva il potere politico, il quale si basava appunto sul diritto divino dei re ed invocava contro gli oppositori i fulmini del cielo. La Teologia può servire quindi

mini opposti soltanto se si prendono nella loro unilateralità esclusiva, mentre invece realmente coincidono nello stesso intento. Il vero conservatismo non sta nel mantenere il passato ma nel ricostruirlo, come il vero progresso sta pure nel ricostruire e non nel semplice dubitare e negare (*Der Katholikismus als Prinzip der Fortschritts* Würzburg 1898, pag. 69-70).

di base solo all'autorità dello stato assoluto, ma non giova a rinforzare il principio di autorità, dello stato moderno, perchè questa non è più imposta coattivamente dal di fuori ai cittadini, ma sgorga dal volere stesso del popolo, il quale volontariamente obbedisce alle leggi fattesi da sè. Cotesta obbedienza attiva e volontaria è l'unica che sia efficace ed utile alla società, ed è tutto l'opposto della sottomissione teologica, la quale produce l'obbedienza passiva degli schiavi, che lavorano soltanto finchè temono la sorveglianza e la sferza del padrone e non ànno alcuna previdenza ed amore per la cosa pubblica. Il libero cittadino non fa soltanto ciò che gli è imposto, nè sta ad aspettare il comando, ma senza attendere la spinta dall'alto cura spontaneamente il bene della comunità, e fa da sè, quanto è utile a questa. Nel governo dispotico il suddito non scorge il nesso che vi è tra il bene suo e quello dello stato, e considera quindi cotesto come un nemico da combattere e da defraudare, invece nei governi liberi il cittadino è conscio del legame che intercede tra il tutto e le parti e viene in aiuto al governo per impedire qualsiasi trasgressione dei singoli alla legge comune. Per sviluppare in questi ultimi il sentimento dell'autorità sociale non occorre servirsi della religione, perchè l'istruzione e lo sviluppo della personalità morale sono gli unici mezzi

che permettono sì la formazione della coscienza sociale, che la volontaria ed attiva sottomissione dei singoli alle leggi necessarie alla conservazione ed al progresso della nazione.

8. — Recentemente una nuova difesa della fede teologica fu fatta dal Iames, il quale, non potendo più basarsi nè sulla ragione, nè sul sentimento, si rivolse alla volontà. Tutta la difesa della fede religiosa, egli dice, si basa sull'agire, perchè noi abbiamo il diritto di credere ad ogni ipotesi che è abbastanza viva da eccitare la nostra volontà, e perchè l'agire forma il fatto ultimo che noi dobbiamo riconoscere. Non bisogna esagerare l'importanza della funzione intellettuale sì da tenerla a detrimento delle altre per esclusiva guida, perchè essa si basa interamente su interessi pratici e non riesce che a darci una esplicazione unilaterale ed una classificazione abbreviata delle cose, il che è un misero surrogato per la pienezza della verità. Inoltre il lato emozionale del nostro essere non solo può ma deve decidere una opzione tra diverse asserzioni dove si tratti di una genuina opzione, la quale per sua natura non possa venir decisa da ragioni intellettuali. La conoscenza è incompleta finchè non si trasforma in agire, ma quivi l'esito dipende dall'energia del volere, e questa proviene dalla fede che abbiamo in noi e nelle nostre aspirazioni. La fede non è altro che una ipotesi la

quale in riguardo teoretico è dubitale, ma è invece indispensabile all'agire, perchè soltanto per mezzo di essa possiamo soddisfare la nostra tendenza all'attività. Questa produce in noi un bisogno irresistibile di credere che l'ordinamento fisico del mondo è soltanto parziale e che dobbiamo quindi completarlo per mezzo di un ordinamento invisibile e spirituale, e cotesta fede, che noi necessariamente abbiamo, può ben essere un segno dell'esistenza reale di un Universo invisibile, tanto più che soltanto per mezzo di essa la vita ci sembra meritevole di essere vissuta, ed il mondo visibile ci sembra buono e perfetto. Perciò la fede nel mondo invisibile è forse la più importante funzione che à da compiere la nostra vita in questo mondo; ed invero per diventare migliori basta che noi viviamo nella luce di essa e che agiamo come fosse reale il mondo invisibile, cui accenna. Così soltanto soddisfaciamo il bisogno indistruttibile nella nostra specie di concepire la vita come tendenza e lotta, e di credere che in seguito alla nostra riuscita viene ottenuta qualche cosa per l'Universo nell'eternità (1).

(1) James. *Der Wille zum Glauben* (trad. ted.) Stuttgart 1899, pag. 12, 27, 32, 56, 59-60, 61, 63, 66. 74-5, 89, 91, 98, 103, 104-5, 109, 153. Già il Carlyle aveva detto che la destinazione dell'uomo è un'attività e non un pensiero, che la fede è ciò di cui c'è bisogno per il bene degli uomini e che la convinzione è senza valore finchè non si trasforma in agire (*Sartor resartus* pag. 136, 139, 169).

La giustificazione che dà qui il James della fede è doppia: la prima si basa sul fatto che noi vogliamo credere fortemente e tenacemente, la seconda sulla considerazione che soltanto per mezzo di essa è possibile il nostro agire. Che ogni volizione forte debba avere a sua base qualche importante motivo, è indubitabile, ma questo può essere sì un sentimento che una rappresentazione e questa alla sua volta può avere sì valore oggettivo che soggettivo, può essere cioè la percezione di qualche cosa di realmente esistente, oppure essere una illusione od allucinazione, come anche una finzione creata dal nostro animo per soddisfare ad esigenze emozionali. La volizione perciò da sè stessa non può essere garanzia sufficiente per la realtà dell'oggetto, cui accenna, tanto più che il nostro desiderio di essere felici ci spinge a completare e migliorare la realtà ed a creare degli oggetti corrispondenti al nostro ideale. Per basarsi sulla volontà, il filosofo americano è costretto non solo di abbassare l'intelligenza e di sostenere che essa non ci dà tutta la realtà e meno ancora l'essenza intima di essa, ma anche di pretendere che il nostro mondo fenomenico deve essere completato da un mondo spirituale invisibile. La limitazione e la relatività della conoscenza lungi dallo spingerci alla fede teologica, ci impediscono assolutamente di ricorrere ad essa, perchè nè il sen-

timento nè la volizione possono avere valore oggettivo, non potendo farci conoscere nulla al di là dei nostri stati soggettivi. Sola la nostra tendenza antropomorfa ci porta a supporre che l'essenza intima delle cose sia eguale a quella che scorgiamo in noi, ma cotesto spiritualismo non lo possiamo in alcun modo giustificare neppure indirettamente, perchè troppe cose ostano a quella assimilazione, e perchè l'imperfezione ed il male ci devono far confessare, come fa lo stesso Iames, che o nella natura non si rivela alcuno spirito, oppure si rivela in modo incompleto (1).

Come la nostra volontà non basta a giustificare la credenza, così a provare la realtà dell'oggetto di essa non è sufficiente il mostrare che essa sia utile al nostro agire. Sta bene che il fatto ultimo e principale della nostra vita sia l'agire, e che tutte le nostre funzioni intellettuali, emozionali e volitive si riferiscono all'azione, ma da ciò non ne viene che qualsiasi cosa che spinga l'uomo all'attività debba per ciò avere realtà oggettiva. Per riuscire nel suo intento il Iames avrebbe dovuto provare che senza la fede teologica il nostro agire è impossibile, ma l'etnografia e la storia gli impediscono di dare cotesta dimostrazione, perchè mostrano che anche senza dottrine spiritualistiche

(1) Op. cit. pag. 48.

trascendenti sì gl' individui che i popoli possono vivere ed operare. Come gli altri animali vivono senza Teologia, così può vivere anche l' uomo, non soltanto quando si contenta di una vita materiale simile a quella dei bruti, ma anche quando si innalza ai più alti stadi della civiltà, nei quali l' ideale morale di amore fraterno verso gli altri uomini è sufficiente a spronarlo a compiere il suo dovere nella vita individuale e sociale. Di certo perchè l' uomo ritenga che la vita meriti di essere vissuta, c' è bisogno che egli sia sicuro che gli effetti delle sue azioni non andranno perduti, ma questa garanzia non gli è data dalla fede ma soltanto dall' esperienza e dalla ragione, perchè mentre queste gli fanno vedere come il sorgere e lo svilupparsi della civiltà sia effetto necessario del lavoro dell' uomo, quella invece lo spinge a considerare ogni evento come opera arbitraria di Dio senza che l' uomo vi abbia alcuna colpa o merito. La Teologia è troppo intimamente legata al fatalismo ed al pessimismo, perchè possa essere la base necessaria dell' agire umano; potrà bensì dare alcune volte pazienza e forza, facendo sperare un conforto ed un compenso nel mondo invisibile, ma cotesto effetto transitorio e parziale non può servire di prova della realtà dell' oggetto di essa. Il Iames stesso è costretto a dire che la fede non deve dimen-

ticare che è una ipotesi [1], ma se essa è tale non può in alcun modo pretendere di avere valore oggettivo, e deve limitarsi ad essere una costruzione soggettiva ed ausiliaria, e ciò tanto più è necessario di riconoscere perchè essa non è sempre la stessa, ma varia di continuo parallelamente allo sviluppo morale ed intellettuale della società. Essa involge spesso la concretizzazione di un ideale, col quale l'uomo cerca di completare e di migliorare la realtà e di crearsi la rappresentazione di un mondo futuro migliore dell'attuale, alla cui progressiva realizzazione egli tende; ma l'unione tra Teologia e l'ideale non è nè essenziale nè necessaria, perchè, come abbiamo già visto, cotesta costruzione non à nulla da fare colla credenza in un mondo spirituale ed in Dio. Il Iames sostiene che nell'uomo vi è un bisogno imperioso di credere, e vuol trovare in ciò un segno della realtà dell'oggetto della credenza, ma dimentica che questo à variato continuamente tra i varii popoli e nei diversi tempi. Se sempre e da pertutto gli uomini avessero sentito il bisogno di avere la stessa fede, si potrebbe argomentare che vi deve essere qualche cosa che necessariamente la produce, ma dal momento che le concezioni religiose sono non solo diverse ma talora anche opposte, è impossibile che il loro

(1) Op. cit. pag. XVI, 103.

oggetto sia reale, e quindi la fonte del bisogno di esse si deve trovare non nel mondo soprasensibile, ma nelle condizioni soggettive degli uomini. Anche il Romanes dice che gli istinti religiosi dell'umanità, se non indicassero una realtà come loro oggetto, sarebbero senza nessuna analogia cogli altri istinti, perchè nel regno animale non vi è nessun istinto che non indichi ad un fine (1); ma qui egli confonde due cose ben

(1) Romanes. *Ged. über Religion* pag. 69. Il Romanes concorda col Iames anche in altro punto, perchè anche egli dice che la fede à bisogno di una cooperazione attiva della volontà, la quale à una gran parte nelle decisioni di essa, e che la credenza non si basa esclusivamente su una dimostrazione oggettiva che fa appello alla ragione, ma precipuamente su una dimostrazione soggettiva che fa appello alla confidenza (Ib. pag. 113, 117, 121). Che la fede sia il prodotto della volontà è un fatto indubitabile, ma appunto da ciò ne viene il valore puramente soggettivo di essa; e non vale il dire col filosofo americano che ci sono alcune classi di verità che divengono tali in quanto sono fatte dalla fede (*Wille* pag. 104-5). Difatti se è vero che la fiducia che noi abbiamo nelle nostre forze può rendere vigorosa la nostra volontà e farci riuscire nelle nostre azioni, non si può mai dire che la fede produca il di lei oggetto, perchè la Teologia insegna che all'opposto la fede è opera di Dio, e la realtà di lui è indipendente dal nostro volere. La fede può soltanto render noi persuasi dell'esistenza dell'oggetto e farci agire come se questo realmente esistesse, ma non può mai cotesta nostra convinzione soggettiva servire di prova della realtà oggettiva di qualche

diverse: il fine dell'istinto cioè e l'oggetto della credenza. Lo scopo dell'azione e della tendenza si à anche nella concezione religiosa, ma non à nulla da fare coll'oggetto di essa, il quale non è realmente il fine ma il semplice mezzo per raggiungerlo. Ragioni egoistiche, morali e sociali spingono e trattengono l'uomo nella fede, la quale indica come suo fine la conservazione ed il perfezionamento dell'esistenza individuale e sociale, mentre che l'oggetto creduto è ciò che nei diversi stadi dell'incivilimento si reputa come mezzo migliore per raggiungere quell'intento. Inoltre non si può parlare di istinti religiosi, ma soltanto di idee, sentimenti ed atti religiosi, e tutti questi, per quanto impero sopra di essi abbia l'abitudine e la ripetizione, non prendono mai la forma di istinti, e perciò tutta l'argomentazione dello scienziato inglese non regge alla critica, e cade quindi

cosa del tutto indipendente ed anzi superiore a noi. Sulla relazione tra la volontà e la fede noi troviamo delle giustissime osservazioni nel Pascal. La volontà, egli dice, è uno dei principali organi della credenza, non chè essa la formi, ma perchè le cose sono vere e false secondo l'aspetto sotto il quale si riguardano. La volontà che si piace dell'uno più che dell'altro, impedisce allo spirito di considerare le qualità, che non ama di vedere, e così questo seguendo quella si ferma a riguardare l'aspetto che esso ama, e giudica così da ciò che vede (*Pensées* III, nelle *Oeuvres complètes* Paris, Hachette, Vol. I, pag. 259).

la difesa da lui fatta della rivelazione continua e progressiva di Dio per mezzo dei nostri istinti religiosi.

9. — Si potrebbe dire che coteste critiche non toccano il fondo della relazione tra morale e Teologia, giacchè questa lungi dal dominare dev' esser del tutto dipendente e conforme a quella, essendo essa proveniente dalle idee morali dell' uomo, le quali guidano all' idea di un legislatore morale del mondo, di un Dio. Tale opinione noi non la possiamo accettare, perchè, come abbiamo visto, le idee morali non sono state quelle che ànno dato origine a le credenze teologiche, ed esse non possono neppure servire di prova dell' esistenza di una divinità. La moralità difatti dipende dalla convivenza sociale ed esprime le condizioni che rendono possibile la società; essa perciò si riferisce soltanto all' uomo e non si può estendere alle relazioni cosmiche e meno ancora a qualche cosa fuori del mondo, per cui non implica in alcun modo nulla di trascendente. A questo invece si è condotti in seguito alla tendenza antropomorfica, la quale spinge l' uomo a supporre che vi esista un legislatore morale del mondo che faccia coincidere felicità e moralità. Cotesta ipotesi, la quale proviene soltanto dal desiderio di esser felici, se non in questo almeno in un altro mondo, non può però trovare l' appoggio di nessuna ra-

gione od esperienza, tanto più che l'esistenza indubitabile del male fisico e morale nel mondo è un argomento contrario, che nessuna sottigliezza metafisica riesce ad infirmare. Per quanto noi possiamo desiderare che vi sia un Dio giusto giudice delle azioni umane e dispensatore di felicità, noi non possiamo credere che il nostro desiderio possa essere una prova della di lui esistenza, ma dobbiamo attenerci ai risultati della speculazione scientifica e filosofica, tanto più che ciò che vi è di buono in quel desiderio può essere sodisfatto, come vedremo, anche senza la Teologia. La morale poi in sè non ha nulla da fare con tale desiderio, giacchè le di lei leggi devono essere riconosciute dall'uomo soltanto in seguito alle esigenze imperiose della vita sociale, e devono valere per lui indipendentemente da ogni soddisfazione e bisogno egoistico ed eudemonistico, e perciò essa non può mai essere il fondamento della Teologia. Ammesso poi anche che l'etica contenesse questa, da ciò non verrebbe in alcun modo provata l'esistenza di Dio, giacchè, come ben dice lo Schopenhauer, quando si è riconosciuto che una cosa non è, nè può essere, a nulla valgono tutti i postulati pratici del mondo (1). Da ciò possiamo concludere,

(1) Schopenhauer. *Le fondement de la morale.* Paris 1869, pag. 43.

che malgrado l'ideale e la morale si uniscano alla religione, che li diffonde, pure tra di essi e la Teologia non vi è nè unione, nè armonia, ma anzi opposizione completa, essendo essa di grave danno al loro sviluppo.

E. Kant, dopo aver nella Critica della ragion pura tolto ogni valore alle dimostrazioni dell'esistenza di Dio, pose invece questa nella Critica della ragion pratica quale uno dei postulati, o per meglio dire quale una conseguenza, della morale. Per arrivare a cotesto risultato egli parte dall'oggetto incondizionato della ragion pratica, cioè dal sommo bene, il quale richiede l'unione di virtù e felicità. Questi sono in antinomia tra loro nel mondo sensibile, e solo nel mondo intelligibile la virtù può produrre quale effetto la felicità. Quindi per avere la concordanza esatta tra felicità e moralità è necessario di postulare una causa della natura diversa dalla natura stessa, la quale causa, dovendo agire per mezzo di ragione e volontà, è Dio. Cotesta ammissione è però solo una necessità soggettiva e non un dovere morale, essendo l'etica indipendente della Teologia (1). Come si vede la fede morale non è per il Kant un presupposto necessario dell'Etica, ma soltanto la conse-

(1) Kant. *Kritik der praktischen Vernuft.* Ediz. Kinhmann, pag. 130, 146, 157, 161.

guenza di due sue affermazioni, sgorga da una parte cioè dall'antinomia assoluta da lui posta tra il dovere e la felicità, dall'altra dall'esigenza che la perfezione morale o santità richieda l'unione di questi due. Ma come non vi è realmente quella antinomia, non vi è neppure alcun bisogno dell'unione, nel modo voluto dal filosofo tedesco, perchè egli è condotto a quelle due affermazioni soltanto in seguito ad aver considerata la sola felicità esterna ed oggettiva. Noi vediamo invece che mentre il dovere esprime ciò che il singolo è obbligato di fare per vivere in società, la felicità invece è un sentimento soggettivo che denota l'armonia, o meglio la tendenza a raggiungere l'armonia, tra le aspirazioni e la realtà; essa perciò se involge l'egoismo, non esclude del tutto l'altruismo, essendo pur questo condizione necessaria della felicità. Cotesta poi se nel suo lato oggettivo è in gran parte indipendente dalla vita morale ed è legata intimamente alle condizioni organiche e sociali indipendenti dal volere del singolo, nel suo aspetto soggettivo di felicità interna è invece intimamente connessa colla perfezione morale dell'individuo. Per raggiungere cotesta non c'è bisogno alcuno nè della vita futura, nè di Dio, le quali concezioni sono invece due postulati dell'egoismo, che non sa accontentarsi della felicità interna, ma sogna una felicità esterna in un mondo

migliore. Così facendo però l'egoista viene implicitamente a distruggere la sua presupposizione, perchè se vi è un Dio buono e giusto, egli dovrebbe permettere il raggiungimento della felicità in questo mondo e non nell'al di là, e se non l'à permesso, ciò vuol dire che non è quale noi lo imaginiamo, e non abbiamo quindi alcuna ragione per credere alla di lui esistenza ed alla vita futura.

La dottrina dei postulati etici, per quanto con motivazione e sotto forma diversa, trovò difensori sì tra gli epigoni del Kant, che ai nostri giorni. Fra i primi il più importante è il Fichte, il quale, basandosi da una parte sulla intenzione morale e sulla legge libera di compiere il dovere per il dovere e dall'altra sull'inutilità e dannosità di questa nel mondo sensibile meccanico, pretende che l'uomo à un fine superiore alla vita terrena e che quindi vi esiste un mondo al di là. Cotesto è il fine ultimo e necessario dell'uomo morale e libero, il quale, pur non badando agli effetti del suo agire, deve esigere che questo abbia degli effetti infallibili sul Mondo, e ciò tanto più deve fare, chè la destinazione morale non avrebbe alcun valore, se non fosse fine ultimo dell'Universo. La fede religiosa nell'ordinamento morale del mondo, indipendente da noi e prodotto da una volontà divina sorge così, quando io sò che le mie azioni sono

efficaci a realizzare il piano del mondo, e quando io credo alla connessione delle mie azioni cogli effetti di esse che sono indipendenti da me (1). Cotesta costruzione fichtiana riposa tutta sulle caratteristiche date dal Kant alla morale, la quale, essendo intenzione formale interna e libera, non à nulla da fare col mondo sensibile materiale e meccanico, ma esige un al di là soprasensibile ed un ordinamento morale. Soltanto perchè la moralità è supposta come qualche cosa di opposto al mondo sensibile, sorge la necessità di credere al soprasensibile, e soltanto perchè essa è considerata come pura interiorità, c'è bisogno di un ordinamento morale dell'Universo, in cui essa possa produrre degli effetti. Noi vedremo però tra poco come la moralità non abbia quei caratteri, e come sia esplicabile nelle sue note essenziali senza bisogno di ricorrere ad ipotesi soprannaturali.

Un solo pensiero c'è nel Fichte che si può liberare da quei presupposti e può considerarsi da per sè, quello in cui dice, che la nostra destinazione morale sarebbe nulla, se non fosse fine ultimo e principio ordinatore del mondo. Esso fu accolto nella filosofia contemporanea da parecchi, i quali sostennero che la realtà è determi-

(1) Fichte. *Sammtliche Werke* Berlin 1845 e seg. Vol. III, pag. 182, 363-4, 870; *Die Bestimmung des Menschen* Frankfurt u. Leipzig 1880, pag. 175-8, 183-4.

nata da una volontà diretta al bene, che il bene è essenziale nel mondo, che questo proviene dal bene ed esiste per il bene, e che l'intenzione morale per aver valore duraturo ed indubitabile esige la destinazione morale dell'uomo, e questa indica un fine trascendente ed assoluto ed un fondamento assoluto del fine (1). Costoro sostengono così che l'uomo non può esser morale, se non è certo che l'opera sua etica non andrà distrutta, e che perciò si richiede un ordinamento morale prodotto da una causa assoluta del mondo. Che l'azione umana esiga che i frutti di essa non vadano perduti, è un fatto, perchè altrimenti l'uomo, invece di agire in proprio favore, rimarrebbe inerte e passivo spettatore degli avvenimenti. Egli è attivo difatti, soltanto perchè vede l'efficacia sulla natura della sua azione civilizzatrice, e scorge che l'inattività sua lo fa retrocedere alla barbarie e gli toglie il dominio che aveva acquistato sulle forze naturali. Si dice che tale esperienza produce una fiducia puramente temporanea, limitata cioè all'avvenire prossimo, ma non assoluta ed infinita. Di cotesta però non abbiamo alcun bisogno,

(1) Wundt. *Logik* Vol I, pag. 373-4, 387; *Ethik* Stuttgart 1886, pag. 83; *System der Philosophie* Leipzig 1889, pag. 642, 647; Paulsen *Einleitung in die Philosophie* Berlin 1898, pag. 8, 255-8; *Kant's Verhältniss zur Metaphysik* Berlin 1900, pag. 26, 27, 29-30, 34.

tanto più che non possiamo in alcun modo ottenerla, perchè, essendo tutto il nostro sapere relativo a noi e limitato all'esperienza, non possiamo neppur parlare di un fine assoluto e di una garanzia infinita. Un fine assoluto e trascendente è una parola senza senso per noi, perchè l'agire è sempre umano, implica cioè come mezzi il potere ed il sapere dell'uomo, e non può avere altro fine che la conservazione e lo sviluppo dell'umanità. Come cotesto fine possa divenire mezzo per un fine superiore, non lo possiamo sapere, e se egualmente lo postuliamo, ciò proviene soltanto dal bisogno di distruggere la concezione pessimistica della realtà prodotta dall'egoismo eudaimonistico. Quando l'uomo vede che sulla terra non sempre trionfa il bene e che la natura contrasta spesso al fine umano, egli cerca in un mondo ideale trascendente ciò che non trova quaggiù; ma allora il mondo reale gli sembra ancor peggiore, diviene la sede del male, del peccato e dell'ingiustizia, mentre che il bene e la giustizia regnano nel mondo al di là, ove i buoni sono premiati ed i cattivi puniti. Tale concezione, se può servire a moralizzare l'uomo primitivo, è in fondo sempre egoistica, e perciò venne sostituita con quella dell'ordinamento morale del mondo, vero fine del quale è il bene. Anche cotesta però è del tutto inconcepibile ed indimostrabile e non

è che un mezzo provvisorio per dare efficacia all'azione morale, il quale però può riuscire anche ad effetti del tutto opposti, perchè può predisporre al quietismo ed al fatalismo, non essendoci bisogno dell'attività umana, laddove tutto è preordinato da Dio. Essa poi può condurre alla negazione delle premesse su cui si basa, perchè è in aperta contradizione colla libertà umana, la quale non può avere alcun valore e significato nella concezione teologica, non essendoci quivi posto per una azione libera, dal momento che tutto è stato preordinato da un essere superiore.

Noi vedremo ora come l'analisi del fatto morale non implichi nulla di trascendente, e come senza alcun presupposto teologico si possa dare efficacia e sicurezza all'attività umana. Prima però, dobbiamo notare come è ben strano che si parli di un ordinamento morale del mondo, dal momento che esso non può essere oggetto di sapere ma solo di fede. Se l'ordinamento c'è, esso deve essere un fatto conoscibile, ogni cosa nell'esperienza ci deve mostrare come il bene morale sia il fine ultimo di tutte le cose. Se invece noi non vediamo ciò, e se da per tutto accanto al bene c'è il male, non potremo in alcun modo credere ad un ordinamento che è completamente smentito dall'esperienza, tanto più che la nostra volontà non esige che la realtà sia diretta sopranatural-

mente al bene, ma soltanto che essa possa essere efficace nel produrre la civiltà. Ed infatti con la fede non possiamo neppure pretendere di soddisfare il nostro desiderio che il bene da noi fatto abbia effetti necessari ed eterni, perchè noi non abbiamo alcun mezzo per assicurarci che ciò sarà per avvenire, non potendo andare al di là della nostra esperienza limitata e contingente, e perchè il nostro agire trova il suo miglior stimolo nel successo che à nel trasformare l'ambiente in cui viviamo.

10. — In favore della tesi teologica si dice che, se non si ammette la personalità morale di Dio, non si può rendere conto dei caratteri essenziali della moralità, la quale consta del dovere morale, distinto dal dovere fisico, e dalla libertà e responsabilità. Noi invece possiamo dimostrare come l'etica scientifica possa spiegare questi caratteri essenziali senza bisogno di ricorrere a Dio. Ciò possiamo fare molto più facilmente dal momento che la Teologia non riesce minimamente nel suo intento, perchè, come abbiamo visto, coll'ammettere l'ordinamento morale sostiene la predestinazione divina e nega così ogni libertà ed ogni responsabilità all'uomo, il quale diviene perciò automa passivo. Noi possiamo esplicare facilmente la genesi del dovere, se teniamo presente il fatto che esso risulta dalla necessità della società per

gli individui, i quali non potrebbero nè esistere, nè svilupparsi se non vivessero associati. La società è la condizione *sine qua non* dell'esistenza dell'individuo, ed è perciò che questo deve sottomettersi alle norme che rendono possibile la vita sociale, e deve obbligarsi di fare tutto ciò che è necessario all'esistenza ed allo sviluppo di essa. Ciò è per lui tanto più necessario, che l'individuo in sè è nulla; esso esiste soltanto come membro di una grande serie regressiva e progressiva, ed è un puro momento della vita della specie.

Il dovere poi non è fisico ed assoluto, ma è morale e relativo, perchè la società umana è una organizzazione etica in formazione continua, in essa cioè non vi è subordinazione completa delle parti al tutto, ma le parti ànno pur sempre conservata la loro individualità e personalità, tanto che questa sola à realtà concreta, mentre la società à una esistenza ideale, che si manifesta nell'accordo e nella solidarietà dei componenti. L'organizzazione sociale inoltre non è stata, nè sarà sempre la stessa, ma si sviluppa progressivamente e continuamente in intensità ed in estensione, e cotesta evoluzione va di pari passo al progresso dell'intelligenza, dell'altruismo e dell'unione degli individui. Essendo lo sviluppo della società opera della cooperazione dei singoli, questi sono bensì obbligati ad obbedire alle norme sociali, ma il loro dovere è puramente morale, cioè

è tale soltanto in quanto è da loro riconosciuto e voluto. Non si deve però dimenticare che siffatto dovere non è un prodotto originario, perchè esso sorge soltanto negli stadî di civiltà progredita, mentre che il selvaggio accetta la norma solo perchè imposta da una forza coattiva, la quale domina la sua vita sino nei più minuti particolari, ed è da lui ciecamente obbedita, essendo la condizione *sine qua non* della di lui esistenza. Soltanto negli stadî di uno sviluppo molto posteriore sorge l'opposizione tra *fisei* e *nomos*, ed ancor più tardi si mostra la concezione astratta del dovere morale dell'uomo in quanto è uomo, e non in quanto è membro di un dato gruppo sociale.

Egualmente l'uomo non è originariamente libero, ma tale solo diventa, quando si determina da motivi propri e quando diviene personalità autonoma, il che gli riesce possibile, allorchè l'organizzazione sociale non richiede più la completa sottomissione. Da principio per vivere era necessaria una legge rigida e precisa ed una completa obbedienza, che non ammette diversità di sentire e di pensare tra i membri di un gruppo, ma poi ci fu bisogno di uscire dalla coazione che rendeva impossibile ogni mutamento, e tale passo fu fatto dalle poche razze civilizzate. Queste lentamente e gradatamente riuscirono a rompere l'impero del costume, e solo molto tardi accordarono autonomia e libertà al-

l'individuo adulto, e tale libertà, che è il risultato dell'evoluzione sociale, non include nulla di metempirico nè di trascendente.

Il dovere dell'uomo è morale, ed esso implica la possibilità della scelta tra due termini opposti, perchè per la relazione reciproca che vi è tra individuo e specie, sono egualmente possibili due modi diversi di determinazione: l'egoismo e l'altruismo. Il primo deriva dal bisogno di conservare l'individuo, il secondo dal bisogno di conservare la specie, ed ambidue devono coesistere, perchè come senza individui non esisterebbe la specie, così quelli non costituiscono che i singoli momenti dell'esistenza di questa. Se quindi la determinazione può essere doppia, non ne viene da ciò che l'uomo rimanga libero di scegliere a suo capriccio, perchè dall'istinto sessuale e dall'amor della prole è spinto necessariamente al sacrificio di sè ed alla subordinazione dell'egoismo all'altruismo, la quale subordinazione è poi rinforzata dall'educazione e dall'azione della coercizione sociale.

Tutte le caratteristiche del fatto morale sono esplicabili dall'Etica senza bisogno di ricorrere all'ipotesi teologica, la quale pare necessaria, soltanto quando si pone una opposizione radicale tra natura e moralità, tra causalità necessaria e libertà. La morale non è nè *sopra* nè *contro* la na-

tura, ma è il prodotto della natura sociale dell'uomo, e se non si può dedurre dalle leggi meccaniche fisico-chimiche, ciò non proviene dal fatto che essa sia in opposizione con queste, ma esclusivamente dall'essere un fenomeno peculiare che si mostra nella società e per la società. Essa nel suo sorgere non à nulla di anormale e di misterioso, non è che la continuazione e lo sviluppo di quanto esiste nell'animalità; quivi al di là della generazione per divisione si à la generazione sessuale, la quale è sempre alienazione e sacrificio di sè, ed implica l'esistenza dell'amore e della famiglia. Da questa sorse e si sviluppò poi la società umana, nella quale l'altruismo, il sacrificio e l'amore si inalzarono al di là del fondamento organico e presero la forma del dovere etico.

Egualmente la libertà non è l'opposto della causalità meccanica necessaria, perchè essa, come abbiamo visto, non è un fatto originario nè assoluto, ma un fatto relativo dipendente dall'autonomia propria ad ogni essere vivente. Se nell'uomo poi vi è per di più scelta, ciò proviene dal fatto che la sua organizzazione psichica è fissata soltanto per un piccolo numero di azioni fondamentali, mentre che per tutte le altre mostra tendenze ed attitudini in continuo sviluppo. Essendo l'uomo il più plastico ed il meno organizzato stabilmente di tutti gli animali, esso subisce un numero sempre maggiore

di svariate impressioni e può quindi scegliere tra queste. Fra libertà e causalità non vi è poi opposizione, perchè, come la prima non è libero arbitrio, ma è determinazione per motivi propri, così la seconda non è assoluta necessità. Cotesta per pura astrazione è supposta da noi nel mondo esterno; noi separiamo l'azione dall'agente, e poniamo come causa uno solo degli antecedenti del fenomeno, mentre vi è sempre la cooperazione di un gran numero, ed allora noi possiamo parlare della necessità che ad una causa segua un dato effetto. Le leggi naturali non sono valide che astraendo da tutto ciò che si dice circostanze accessorie, ma se la scienza per semplificare à ragione di far ciò, non dobbiamo credere che così sia negli eventi naturali, perchè tutti sono bensì effetti di cause, ma essendo queste indefinite, noi non possiamo riconoscere la necessità nè la fatalità della loro produzione. Tutti i fenomeni sì naturali che umani sono egualmente necessari, se noi per astrazione e semplificazione li consideriamo come il prodotto di un numero limitato e determinato di fattori, e perciò come abbiamo le leggi meccaniche che valgono soltanto in teoria, abbiamo le leggi statistiche valide solo entro un grande intervallo di tempo e per grandi numeri. Ma d'altra parte nei casi concreti tutti i singoli fenomeni sì naturali che sociali sono egualmente contingenti e possibili, perchè la

loro produzione non è assolutamente determinata, ma può avvenire in modi diversi e può essere l'effetto della coincidenza di più cause. Come non vi è opposizione tra libertà e causalità, non vi è neppure opposizione tra natura e moralità, per quanto nella prima vi sia sola causalità, nella seconda invece anche finalità. Cotesta esatta differenza non implica una opposizione radicale, perchè la finalità non è che l'espressione della determinazione della volontà, la quale è guidata, oltre che dalla rappresentazione del passato, dal pensiero del futuro. Il fine non è alcunchè d'opposto alla causa, perchè diviene causa determinante del nostro agire, e ciò può essere soltanto in quanto alla sua volta è effetto di alcune cause, le quali sono la costituzione psichica e l'ambiente sociale, in cui vive l'uomo.

La pretesa opposizione tra natura e moralità e l'impossibilità di esplicare i caratteri della moralità derivano soltanto dal pregiudizio individualista di considerare il singolo per sè stante, togliendolo dal nesso che à cogli altri nel tempo e nello spazio. In seguito all'astrazione arbitraria dell'uomo singolo il dovere rimane un mistero, perchè non si capirà mai come quello possa essere obbligato da qualche cosa fuori di lui; ed egualmente diviene un mistero come egli possa sacrificare il proprio utile ed il proprio Io al bene degli altri, e come

egli debba essere responsabile verso gli altri delle sue azioni. Tutti cotesti misteri sono l'effetto del nostro pregiudizio di sostituire un'astrazione irrealizzata ed irrealizzabile alla realtà, mentre che considerando questa quale ci si mostra ovunque nel tempo e nello spazio, ogni difficoltà sparisce. Non c'è quindi bisogno di ricorrere ad un Dio morale per spiegare la causa del dovere e della libertà, tanto più che così facendo, come abbiamo visto, non si spiega realmente nulla e non si fa che porre delle ipotesi assolutamente gratuite ed indimostrabili.

Contro la concezione umana dell'Etica si è fatta recentemente una nuova obbiezione. Si è detto che, se si accetta il bene umano si à una dottrina morale a base scientifica ma non obbligatoria, mentre che per guidare ed illuminare gli uomini non basta mostrar loro quale sia il bene, ma si deve indicar loro che ànno l'obbligo imprescindibile di raggiungerlo e di attuarlo. La vita morale non può esistere che a condizione di dare alla legge forza assoluta di comando, e di ammettere l'Assoluto come legislatore, l'obbligazione quindi non può avere fondamento che nell'Assoluto, perchè solo dal bene assoluto può derivare il dovere assoluto, e perchè essa è data a noi dal senso oscuro e quasi mistico di una forza supe-

riore che vuole essere ubbidita (1). Che la morale debba essere obbligatoria, è un fatto innegabile, ma tale obbligazione non è, nè può essere assoluta, perchè se fosse tale realmente, non ammetterebbe eccezioni nè trasgressioni, ma è puramente morale, implica cioè e suppone sempre la libertà dell'individuo, il quale, soltanto in quanto può e vuole essere morale, à il dovere di obbedirla. Inoltre la legge morale non è sempre la stessa, ma varia nei diversi tempi e luoghi, e quindi quando essa non corrisponde più alle nuove condizioni ed ai nuovi ideali, perde la sua obbligatorietà, e non solo il singolo non l'obbedisce più, ma anzi è spinto ad infrangerla ed à sostituirla con un'altra. L'obbligazione quindi non è categorica ma ipotetica, non assoluta ma relativa, ad essa sfuggono sì i delinquenti, che per degenerazione e per atavismo si mettono fuori della società e della legge morale, che i grandi geni riformatori che vogliono spingere la società alla realizzazione di un nuovo ideale, e se la grande maggioranza degli uomini sembra seguirla docilmente, in realtà invece essa varia continuamente sì nell'intensità che nel contenuto. Non

(1) Vidari. *Rosmini e Spencer*. Milano 1899, pag. 105-6, 107-8, 112. Il Rosmini nel suo *Sistema filosofico* (Torino 1886 pag. 118), dice: « infinita ed insuperabile è l'autorità della legge morale. La forza obbligante del bene morale è eterna, necessaria, assoluta, deve quindi esistere in un essere assoluto ».

essendo il dovere assoluto nè nella forma nè nella materia, esso non può implicare l'esistenza di un bene assoluto, tanto più che questa è smentita recisamente dalla storia e dall'etnografia. È poi del tutto inutile ed errato il dire che esso deve esistere, perchè altrimenti non si potrebbe avere la vita morale, giacchè questa in tutti i tempi e in tutti i luoghi à esistito egualmente come un fatto condizionato e relativo, e ciò non poteva essere altrimenti, se badiamo alla sua genesi sociale, per mezzo della quale soltanto possiamo spiegare anche l'obbligazione. Questa non è altro che il riflesso psichico e l'espressione interna della coercizione sociale, la quale con tutti i mezzi diretti ed indiretti, colla coazione e coll'educazione, coi premi e coi castighi deve conformare ed adattare i singoli alla vita comune. Da ciò deriva la coscienza morale ed il sentimento del dovere, nel quale non vi è alcun senso mistico di una forza sopranaturale, ma soltanto il senso della forza sociale superiore all'individuo, che s'impone al di lui volere; e se si vuol qui vedere qualche cosa di più, ciò si deve soltanto al preconcetto individualista, che avendo trascurata la vita dell'organismo sociale non può spiegare la moralità altrimenti che ricorrendo alla Teologia (1).

(1) Recentemente la concezione umana dell'Etica è stata dimostrata valida dallo stesso Iames, che pur è uno

11. — Su un altro carattere della moralità si basano i fautori della tesi teologica, sul fatto cioè dell'ideale morale, il quale, appunto perchè ideale, non si può fissare e dimostrare scientificamente, ma si fonda sulla fede, ed è un dono degli eroi religiosi dell'umanità [1]. Cotesta affermazione è già implicita nella differenza posta dal Paulsen tra la scienza e la religione. A questa egli dà un campo speciale del tutto distinto da quello della conoscenza; essa à il compito di mostrare al sentimento il significato e il valore della vita, il qual problema è un mistero per la scienza e per la filosofia, e può venir risolto soltanto dalla religione, basandosi sulla certezza morale che il buono ed il perfetto sono il fondamento ed il fine di tutte le cose. Il cuore nell'infinita ripienezza del reale dice ciò che è il vero essere in sè, cioè Dio, e per riuscire a questo si fonda sull'ideale e sull'idea del perfetto che c'è in noi, colla quale in-

dei nuovi apologisti della fede. Esista o no Dio, egli dice, in ogni caso noi formiamo sulla terra una repubblica etica, e l'Etica à la stessa solida e reale base in un mondo in cui non vi esista nulla di superiore all'uomo, come in un mondo in cui si dia per di più anche Dio. La religione dell'umanità offre per ciò all'Etica un fondamento si solido come quello del Teismo (*Wille*, pag. 178-9).

(1) Ragaz *Evangelium und moderne Moral* Berlin 1898 pag. 30-2.

terpretiamo la vita storica del passato e riempiamo la nostra intuizione del mondo (1). Il Paulsen oppone così alla scienza che ci fa concepire il mondo, la religione che ce lo fa comprendere, e la sua distinzione potrebbe valere, se avesse un valore puramente relativo e corrispondesse alla distinzione tra scienza ed arte, tra teoria e pratica. Egli però va al di là, e pone qual differenza specifica fra le due sfere l'essere l'interpretazione irrecavabile da concetti empirici e invece derivata da qualche cosa di trascendente, di cui abbiamo una rivelazione nel cuore umano col sentimento del

(1) Paulsen *Einleitung* 8. 9. 10. 11. 255. 259. 267. 273. 233. 328. 330; *J. Kant, sein Leben und seine Lehre* Stuttgart, 1899. pag. 2. 6. 7. 232. Alla distinzione del Paulsen tra filosofia e religione si sostituisce ora da alcuni l'altra tra la filosofia della scienza e la filosofia della vita o dell'azione. La prima si basa sui risultati scientifici, la seconda invece giudica la verità o la falsità di ogni dottrina metafisica dalle conseguenze pratiche, cui essa logicamente conduce. Cotesta differenza però non esiste, perchè anche la scienza proviene da un bisogno pratico ed è sempre un mezzo per aumentare il potere dell'uomo sul mondo esteriore, e perchè la pretesa filosofia della vita non può scompagnarsi dalle conoscenze scientifiche, nè può divenire una semplice creazione fantastica e poetica. Questa può ben avere utilità pratica senza essere vera, e perciò non si può da tale utilità concludere alla verità di una dottrina, ma invece si devono dimostrare realmente esistenti gli oggetti di essa, appunto per non confonderla coi miti e coi prodotti della nostra

perfetto. La dottrina del filosofo berlinese manca però del suo fondamento di fatto, perchè nell'uomo non esiste in sè e per sè il sentimento del perfetto, ma vi è soltanto l'ideale di qualche cosa di diverso e di migliore della realtà presente. Non vi è stata mai, nè mai vi sarà nell'uomo l'idea di ciò che è assolutamente buono e perfetto, perchè per lui bene è cio che è conforme alle esigenze della vita e del progresso sociale, ed è perfetto ciò che corrisponde all'ideale di una condizione migliore. Cotesto non proviene da un senso arcano del cuore umano, ma è il prodotto

fantasia. L'utilità pratica non può servire quindi da criterio della verità metafisica, ma è soltanto il segno del valore pedagogico e sociale che una costruzione soggettiva può avere per un dato tempo e per un determinato popolo, e perciò essa potrà servire come norma negativa per respingere quelle concezioni che rendessero fiacche e disordinate le azioni degli uomini. La filosofia della vita è poi giustificata, solo se si oppone all'intellettualismo esclusivo e se distrugge la tendenza di prendere le astrazioni per realtà e di subordinare questa a quelle; ma ciò non possono fare nè la Metempirica nè la Teologia, le quali tolgono sempre valore alla realtà empirica e ripongono il vero essere in qualche cosa di astratto che è al di là! Vi riesce invece sola la filosofia scientifica col mostrare l'origine pratica ed il valore relativo della conoscenza e della scienza, e col far vedere che queste non sono fine a se stesse, ma sono dei mezzi per aumentare la potenza dell'uomo sulla natura.

cosciente degli sforzi continui degli uomini per togliere dalla realtà i mali, gli inconvenienti ed i contrasti che essa ci mostra, rendendola così migliore. Noi abbiamo fede nel futuro, soltanto perchè nel passato l' esperienza ci à provato la possibilità dei miglioramenti, e l' ideale nuovo che ci formiamo, per quanto possa apparire diverso dalla realtà, trae tutti i suoi elementi da essa ed è sempre in relazione allo stato presente.

Un sentimento del perfetto insito nel cuore umano lo possono ammettere esclusivamente coloro i quali sostengono che solo al principio psichico spetti realtà assoluta sì in noi che nel mondo, e quindi affermano che la vera realtà di questo sta nel suo principio interno ed unitario, cioè in Dio. Tale dottrina spiritualista è ben lungi però dall' essere provata. È impossibile di sostenere che noi apprendiamo nella coscienza il nostro Io, quale è in sè e per sè, perchè l' esistenza di stati psichici subconsci ed inconsci, lo sdoppiamento della personalità, la relazione tra la coscienza di sè e la memoria, le condizioni fisiologiche e psicologiche della coscienza, ci mostrano luminosamente come questa è limitata e relativa. Il voler supporre in tutte le altre cose un' attività interna simile alla nostra, malgrado le differenze notevoli che intercedono tra esse, non è che il prodotto della nostra tendenza antropomorfa e del nostro desiderio

di spiegar ogni cosa, disconoscendo i limiti della umana cognizione. Il parlare poi di un'anima del mondo, come abbiamo visto, non è che una frase senza senso alcuno, ed il sostenere un ordinamento morale del mondo è una gratuita affermazione che contrasta contro la realta.

Il massimo argomento in favore della tesi teologica sta nell'affermazione che soltanto per mezzo di essa è possibile la vita, la quale altrimenti non avrebbe alcun significato e valore (1). La vita pratica però non esige l'esistenza di un essere sommamente buono, che garantisca l'ordinamento morale del mondo, ma soltanto la certezza che gli sforzi degli uomini non andranno perduti, e riusci-

(1) Cotesta opinione si trova formulata anche nelle dottrine filosofiche e religiose del Mazzini, il quale dice che l'essenza e la radice della religione sta nella definizione della vita e della sua missione. La vita non consiste nella ricerca del benessere, ma è un dovere da compiere, è una missione, è sacrificio, è battaglia, ed il sentimento religioso nobilita l'uomo dandogli coscienza della missione che à da compiere, e creando per lui la teorica del dovere che è madre del sacrificio. La religione è così il vincolo che unisce gli uomini nella comunione di un principio generatore riconosciuto, e nella coscienza di una tendenza, di una direzione comune, e la sua potenza si mostra nel costringere gli uomini ad armonizzare la vita pratica col concetto morale (*Scritti-Filosofia*. Milano, Sonzogno 1899. Vol. I. pag. 17. 111. 171-2. 247. Vol. II. pag. 23. 56. 71. 76. 235. 257).

ranno a conformare un futuro migliore. Tale certezza, come abbiamo visto, ci è garantita dall'esperienza del passato e non à bisogno del sostegno della concezione trascendente, tanto più che essa le sarebbe più di danno che di utile spingendo al quietismo ed al fatalismo. Non si può dire poi che la sola fede teologica può far comprendere il valore ed il significato del mondo, perchè a tale risultato può pervenire anche la filosofia scientifica. Questa è la sintesi di tutte le scienze naturali e morali, ed è la concezione della realtà quale appare alla coscienza, e quindi l'ultimo fine suo sarà quello di farci conoscere il significato ed il valore del nostro mondo. Potremo bensì distinguere in essa la parte teoretica, che studia il fenomeno nel suo lato oggettivo, e la parte pratica che lo studia nel suo rapporto colla nostra attività, e potremo chiamare più specialmente la prima scienza e la seconda religione, ma questa deve sempre basarsi sulla prima e non è che l'applicazione all'attiva vita sociale delle cognizioni teoretiche. Si à ben ragione di mostrare che la volontà attiva è la cosa la più importante per l'uomo ed è il centro a cui tutto il resto si deve riferire, ma da ciò viene giustificata soltanto la concezione umanistica, della quale dovremo occuparci in uno dei successivi capitoli, e non la tesi teologica, la quale è un prodotto ingiustificato ed arbitrario dello spirito umano.

L'uomo difatti nei primi stadi dell'incivilimento à bisogno di guida e la cerca nella fantasia e nel mito, e perciò concretizza in Dio il suo ideale, il modello di perfezione che si è formato, e crea così un mondo trascendente, che pone a fondamento del mondo reale. Tale concezione s'impone e dura, soltanto finchè permangono le condizioni psicologiche e sociali che l'anno prodotta, ma quando queste si trasformano ed in seguito a nuovi bisogni sorgono nuovi ideali, si modifica e si attenua sempre più la concezione teologica, finchè l'uomo si accorge alla fine che non gli è più utile e che è un prodotto della sua imaginazione.

Recentemente il Romanes volle difendere non soltanto la concezione teologica della vita, ma anzi la concezione cristiana, la quale sostiene che noi siamo qui in un mondo di prova. Perciò egli dice che quella oltre ad essere un'ipotesi religiosa, è la unica espressione razionale e giustificazione morale della nostra esistenza come esseri razionali e morali, per cui essa sola dà un senso ed un fine alla vita [1]. Noi non possiamo aderire alla sua opinione, perchè il considerare la vita come una prova può giovare soltanto a togliere, almeno appa-

[1] Romanes *Gedanken* pag. 124. 128-9. Lo stesso dice anche il Harnach, *op. cit.*, pag. 40, 100, 188.

rentemente, la contradizione tra il male e Dio. Difatti si dice che se questi è infinitamente buono, non dovrebbe l'uomo essere perseguitato dai mali e meno ancora cotesta sorte dovrebbe toccare all'uomo giusto, e si aggiunge che se ciò avviene, la ragione sta nel voler Iddio mettere alla prova gli uomini per renderli meritevoli del premio eterno. La concezione cristiana è quindi un'ipotesi secondaria, colla quale si tenta di togliere una grave obbiezione alla dottrina teistica, ma non si riesce nell'intento, perchè Dio avrebbe dovuto creare il mondo e l'uomo pienamente in conformità alla sua bontà, sicchè nell'Universo creato ed ordinato da Dio nè vi dovrebbe essere la sventura, nè questa dovrebbe essere una prova per riuscire a godere poi la felicità celeste. Se poi noi consideriamo la vita in sè, noi vediamo che essa non ci si manifesta come una prova, ma soltanto come una lotta contro qualche cosa che resiste e si oppone a noi, e cotesto fatto mentre è soltanto spiegabile dalla concezione umanistica, contrasta contro ogni dottrina teologica, la quale facendo derivare ogni cosa da Dio, deve necessariamente escludere ogni opposizione ed ogni lotta. Ciò però non si può fare, perchè i fatti parlano troppo chiaramente, e perciò tutte le Teologie ànno dovuto contro i loro principi cadere in un dualismo tra Dio e Satana, tra il Mondo e Dio,

tra l'uomo e Dio, tra la materia e lo spirito, potendosi così soltanto spiegare come la vita umana debba essere una lotta. Considerare la vita come una prova non giova nulla alla concezione teologica, anzi le nuoce, perchè Dio non solo non à nessun bisogno di provare gli uomini, ma la sua bontà gli dovrebbe vietare di sottoporli a dure prove, ed è quindi ben giustificato e naturale il lamento contro Dio che muovono i perseguitati e gli sventurati. Noi vediamo così che la vita lungi dal trovare nella concezione cristiana il suo vero senso e l'unico suo fine, rimane in quella assolutamente inesplicabile ed oscura, mentre riceve il suo pieno significato e valore, se abbandoniamo ogni Teologia e ci chiudiamo nella concezione puramente umana del mondo e dell'uomo. E in vero la vita non è soltanto una battaglia, ma è una missione; l'individuo non è che il depositario temporaneo della vita, egli nasce senza volerlo e senza saperlo, ed appunto perchè la vita gli è stata data, egli deve continuarla, renderla sempre migliore e trasmetterla agli altri (1). Cotesto

(1) Non obliamo, dice il Maeterlink, che noi siamo i depositari ciechi della vita; questa è la sola cosa assolutamente certa, è il solo punto fisso della morale umana. Ci è stata data la vita, non sappiamo il perchè, ma sembra evidente che non sia per indebolirla o per perderla (*La sagesse et la destinée* Paris 1898. pag. 171).

è il compito suo naturale, per soddisfare il quale non c'è bisogno di alcuna concezione teologica trascendente, ma basta la comprensione piena e sincera dei fatti dell'esperienza.

Contro la dottrina scientifica ed umanistica della vita si dice da alcuni che non basta spiegare l'ideale morale, ma bisogna giustificarlo, determinandone la causa finale col mostrar la ragione ed il fine della vita in generale, il che non può essere fatto dalla scienza ma soltanto dalla Metafisica (1). Costoro dimenticano che quest'ultima, se non vuole trasformarsi in concezione poetica e mitica, non può spiegare ciò che è inacessibile alla scienza. In questa la vita è un fatto ultimo irreducibile ad altri, ed è inesplicabile nella sua genesi e natura, e tutti i tentativi della Metafisica per togliere cotesta nostra ignoranza non riescono a nulla, perchè tanto il Teismo, che lo Spiritualismo, che il Materialismo si accontentano di vuote parole e non ci dànno alcuna esplicazione reale nè del sorgere nè del fine della vita. Come non possiamo spiegare questa, così egualmente non possiamo giustificarla, perchè giustificazione, valore e fine sono concetti che si possono applicare alle sole azioni volontarie dell'uomo, le quali tendono ad uno

(1) Seth, *A Studes of ethiral Principles*, Edinburgh-London 1898, P. III. — Vidari, *Problemi generali di Etica*. Milano 1901, pag. 25 6, 29, 34, 50.

scopo e vengono giudicate a seconda del loro valore etico sociale. La vita invece è un fatto naturale ultimo, al di la del quale non si può andare, e se noi dimandiamo il senso, il valore ed il fine di essa, ciò s' intende non della vita in generale, ma si riferise soltanto al modo di comportarsi dell' individuo, cioè alle sue azioni volontarie. Queste vengono giudicate a seconda della loro conformità od opposizione alle norme morali, e trovano il loro fine ultimo nella conservazione della specie e nel progresso della società. Al di là noi non possiamo procedere, e contro l' esistenza di cotesto limite non si può dire che la vita pratica à bisogno di una giustificazione superiore dell' ideale morale, perchè tutte le giustificazioni tentate, lungi dal riuscire nel loro intento, non fanno altro che togliere ogni valore ed ogni sprone all' azione umana. Tanto il Teismo, che l' Evoluzionismo sì meccanico che dinamico rendono superfluo ed inutile il nostro agire, e riducono l' uomo ad un automa passivo e ad un inerte spettatore degli eventi cosmici, i quali, sia che provvengono dalla volontà divina, o che si svolgano per un principio interno immanente nel Mondo, oppure che ubbidiscano ad un impulso meccanico, sono sempre del tutto indipendenti dal nostro volere ed anzi condizionano completamente la nostra attività.

Si dirà che l'uomo è sempre padrone di togliersi la vita e di non propagarla agli altri, qualora si accorga che la vita non è un bene e che quindi non vale la pena di essere vissuta. Si dimentica però che nell'istinto della conservazione e in quello della procreazione noi abbiamo degli impulsi irresistibili, i quali sono legati all'esistenza degli organi di nutrizione e di propagazione e sono l'espressione stessa della vita, tanto che questa li implica necessariamente. Se talvolta l'uomo riesce a ribellarsi ad essi, ciò proviene soltanto da cause patologiche e dal suo desiderio di vivere sempre in mezzo alla felicità ed ai piaceri e di non provare i dolori, i mali e le sventure. Il suicida protesta contro la vita, esclusivamente perchè parte da un concetto egoistico, e perchè non vuol riconoscere che essa implica sempre anche l'esistenza del dolore ed il sacrificio di sè. La vita poi non può essere nè un bene, nè un male, perchè questi sono concetti che si applicano alle azioni dell'uomo, il quale nello stato normale di salute non può neppure pensare di ricercare se la vita valga la pena di essere vissuta.

Cotesta ricerca è soltanto possibile a colui che parte dalla concezione egoistica ed individualista della vita, ma questi riesce così ad un mistero assolutamente inesplicabile ed incomprensibile, e disco-

nosce i caratteri peculiari della convivenza umana. Questa à per fine la conservazione della specie per mezzo della missione sociale degli uomini, e l'individuo, lungi dall' essere fine a se stesso, non è che un mezzo ed un momento nella vita della specie e della società, alle quali egli deve subordinarsi e sacrificarsi. È ben vero quindi che il vivere individuale che finisce nella morte e non si esaurisce nel piacere e nella felicità, rimanda a qualche cosa di superiore che lo giustifichi, ma questo non è alcun che di sopranaturale nè di sovrumano, ma consiste soltanto nell' esistenza della specie umana, la quale, malgrado la incessante sparizione dei singoli uomini, permane e si sviluppa in seguito alla loro attiva cooperazione ed alla loro convivenza sociale. Questa è adunque il fine ultimo della vita individuale, e cotesto fine è immanente allo stesso vivere e riesce benissimo a determinare il significato ed il valore che devono avere le azioni dei singoli, i quali sono costretti sì a sviluppare le funzioni superiori morali ed intellettuali che a reprimere le tendenze egoistiche ed animalesche. Essi devono quindi riconoscersi come semplici strumenti del progresso della società, e sono obbligati a cooperare a questo, anche quando ciò produca loro dolore, e persino se richieda il sacrificio della loro personalità.

A sostegno della fede teologica si dice anche

che senza di essa sarebbe inevitabile il pessimismo, che la scienza non può dimostrare infondato. La storia invece ci insegna che il pessimismo, è tanto più spiccato, quanto più la religione fa risaltare il valore del mondo al di là e toglie così ogni importanza alla vita terrena, e quanto più considera il mondo trascendente come il regno della morale e della giustizia, riducendo così la terra alla sede del male e del peccato (1). Egualmente non è esatto che la scienza non possa distruggere il pessimismo, il quale è un vero e proprio prodotto patologico del sentimento individuale. L'uomo ammalato, affranto dai dolori o sazio dei piaceri, non gusta più le gioie della vita, ma vede da per tutto il dolore e il male sì in sè che nel mondo, egli non fa così che porre il proprio Io come centro dell'Universo, e considera come unica cosa reale il suo egoismo. Contro di questo sola la scienza sociale può trovare un rimedio, giacchè distrugge dalle fondamenta la concezione

(1) Lo stesso James, giudice non sospetto perchè difensore della fede, è costretto a confessare che il pessimismo è essenzialmente una malattia religiosa. Molte fonti della concezione pessimistica della vita giacciono in disturbi organici, ma la gran fonte psichica è stata formata sempre dalla contradizione tra i fenomeni naturali e le aspirazioni del cuore verso la fede in un mondo spirituale (*Wille* pag. 44).

pessimistica col mostrare come sieno infondate tutte le dimostrazioni puramente soggettive che essa adduce, e col far vedere come la storia ci mostri che il progresso sociale, per quanto non continuo nè necessario, sia una realtà, la quale è dimostrata dalle conquiste dell' uomo sulla natura e dal miglioramento delle condizioni delle masse popolari. Non si può porre il fine del l' uomo nel piacere, perchè, come vedremo inseguito, il dolore è condizione necessaria della vita, e perchè noi dobbiamo necessariamente compiere il nostro dovere di vivere e di ben vivere. Distruggendo così l' illusione dell' egoismo individualista, e mostrando la missione sociale dell' uomo, si toglie del tutto la concezione pessimista, la quale non è altro che un sintomo di decadenza sì degli individui che delle nazioni. Contro di essa la fede teologica è impotente, e solo riesce efficace la diffusione di un alto ideale morale, basato sui doveri sociali dell' uomo.

12. — Si dirà che quanto abbiamo detto contro la concezione teologica della morale vale ben poco, perchè essa è di grande vantaggio all' uomo col guidargli la vita e col procurargli la felicità. Tale obbiezione fu fatta diggià dall'Arnold, il quale dice che oggetto della religione è la condotta, e se l' uomo si rende più facile il governo della sua vita prendendo come certo ciò che in realtà non

è tale, egli trova in ciò un grande vantaggio [1]. Cotesto argomento vale però ben poco, ed il filosofo inglese avrebbe dovuto accorgersi che con tale ragionamento si potrebbe giustificare ogni superstizione ed ogni più assurda credenza, la quale può ben sembrare vantaggiosa a chi l'à, e si renderebbe quindi impossibile ogni progresso intellettuale e morale, perchè è sempre accompagnato da stadi transitori molto dolorosi ed ostici al misoneismo dei molti.

La questione principale sta nel vedere, se realmente la concezione teologica ci rende più felici, e per risolverla dobbiamo vedere che cosa è la felicità. Questa si suole dal volgo riporre in qualche cosa di esteriore, come salute, ricchezze ed onori, ecc., ma realmente non è che un nostro stato interno dell'animo sempre vario e mutevole che segna l'equilibrio instabile tra le realtà della vita dei singoli e le nostre aspirazioni al ben vivere ed i nostri ideali di una vita migliore della presente. Cotesta relatività ed instabilità della felicità potrà far sì che l'uomo possa vivere felice anche in un mondo di sogni, e che l'ignoranza e la fede, restringendo i suoi bisogni e non facendogli sentire i suoi mali, lo rendano egual-

[1] Arnold *La crise religieuse* Paris 1876 pag. 101.

mente felice. Ma tale felicità non è duratura, nè è sempre possibile, perchè troppo spesso la verità viene a distruggere il sogno, ed il contatto sempre maggiore tra uomini diversi apporta con nuove cognizioni novelli bisogni, che fanno sparire la primitiva felicità. L'uomo che si dà in braccio all'errore ed all'ignoranza, sarà quindi ad ogni momento in procinto di perdere la quiete dell'animo, e per ciò sarà sempre più utile di basare questa sull'accordo tra la scienza e la vita. Finchè i nostri ideali ed i nostri desideri saranno conformi ai dettami della scienza, sarà possibile di realizzarli nella vita e di raggiungere la felicità, mentre se noi, basandoci sui nostri sogni fantastici, seguiamo ideali trascendenti irraggiungibili, ogni contentezza ed ogni quiete ci sarà impossibile.

Si dirà però che ci sono dei momenti nella vita, in cui soltanto la speranza in qualche cosa di soprassensibile può darci la pace dell'anima. Che potrà placare la madre, che perde il suo bambino, meglio della speranza di vederlo in cielo? Nulla di certo potrà far di meglio di tale speranza, bisogna però notare che perchè la pace sia veramente duratura e produca la felicità, la madre dovrà non solo esser certa di vederlo, ma vorrà che ciò avvenga al più presto. Il bisogno di rivederlo, la certezza di riaverlo nel mondo al di

là, le farà perdere il senso della vita terrena; questa non avrà più alcun pregio per lei, ma sarà anzi un impedimento a raggiungere l'attesa felicità. Potrà non affrettare la sua morte col suicidio, ma la sua vita sarà sempre senza scopo e senza gioia, e se il corpo suo rimarrà sempre in terra, il suo pensiero e la sua vita intima saranno sempre in cielo.

La speranza di una vita futura potrà quindi dare soltanto la rassegnazione, la quale però si può ottenere anche rimanendo chiusi nella concezione umana della vita. Se noi sappiamo che la morte è legge naturale degli organismi, e che a noi è dato soltanto di ritardarla per mezzo delle cure affettuose e previdenti, noi dobbiamo rassegnarci alla perdita dei nostri cari, per quanto dolorosa possa esserci, e ci deve bastare il conforto che proviene dalla coscienza di aver fatto quanto era possibile per impedirla. Per attenuare il dolore, e per riconciliarci colla vita, ci basta tener presenti i nostri doveri famigliari e sociali, e di cercare per mezzo del lavoro e dell'amore di adempiere la missione peculiare che abbiamo nella vita. Quanto meno prenderemo come centro di questa la nostra individualità, quanto più vi porremo come base la società umana, al di cui servizio noi qui siamo, tanto meno risentiremo i mali ed i dolori della vita, e tanto più saremo felici. Contro la necessità noi non

possiamo andare, tanto più che contro di essa nessun mezzo magico e soprannaturale riesce ad aiutarci, mentre invece colla scienza e la previdenza possiamo aumentare il nostro potere e far sparire molte cause d'infelicità.

Un'altra grave obbiezione si fa dai teologi alla filosofia scientifica, quella cioè che non tiene conto alcuno di quelle che essi chiamano necessità morali ed aspirazioni profonde del cuore umano (1). Essa però spiegando la genesi delle norme morali nulla toglie al loro carattere e valore, poichè, come abbiamo visto, così dimostra la loro necessità naturale e non le riduce a precetti arbitrari e soggettivi. Ed in vero basandole sulla natura socievole dell'uomo e sulla unione necessaria ed universale tra gli uomini, e mostrando come senza di esse questi non potrebbero nè vivere, nè prosperare, dà loro la massima autorità e certezza, e pone un distacco completo e reciso tra moralità e l egoismo. Essa anzi fa vedere come l'uomo debba sempre subordinare questo a quella, e perciò il valore della virtù, dell'altruismo e del sacrificio di sè, e la necessità della libertà e della responsabilità sono pienamente riconosciuti. Lungi quindi dal distruggere, l'etica scientifica rinforza ed estende ognor più la moralità, e se per neces-

(1) Balfour *op. cit.*, pag. 13, 58, 60, 67, 199, 234.

sità morali s'intende ciò che deriva dalla coscienza morale dell'umanità, non à alcun fondamento il rimprovero che le si fa, come egualmente è infondata l'altra accusa che le si muove di non rispettare le aspirazioni più profonde del cuore. La massima aspirazione difatti si è quella di ben vivere, aumentando la felicità e togliendo i mali, che accompagnano la vita, ed a ciò, come abbiamo già visto, riesce bene la filosofia scientifica senza bisogno di ricorrere alla Teologia. Il gran motivo che spinge molti verso quest'ultima, si è la mancanza di coincidenza tra la virtù e la felicità, che spesso si nota nella vita, e ciò diè luogo a far supporre un mondo migliore, ove i buoni saranno premiati da Dio ed i cattivi puniti. Cotesta esigenza se è morale nella sua seconda parte, non lo è invece nella prima; difatti la virtù non à bisogno di premio, perchè essa esprime esclusivamente ciò che l'uomo deve fare, se vuole essere morale, e perchè la premiazione la abbasserebbe al grado di un semplice calcolo utilitario. Come la virtù si deve compiere senza aspettare un premio, perchè questo, per quanto in alcuni casi possa essere utile alla diffusione della moralità, è sempre una negazione di questa, così egualmente non si deve pretendere di raggiungere per mezzo di quella la felicità esterna, ma al virtuoso deve bastare la soddisfazione di aver fatto il pro-

prio dovere, e questa deve renderlo forte contro le avversità e le noie che gli potrebbero venire. Al vizio invece deve seguire necessariamente la punizione, poichè la società à il diritto ed il dovere di impedire e di reprimere ciò che osta alla propria esistenza ed al proprio progresso, ed anzi cotesta pena non si deve limitare all' esercizio del diritto penale, ma deve venir estesa per mezzo della pubblica opinione anche alla riprovazione delle azioni viziose non delittuose. Cotesta estensione riesce pienamente efficace e rende quindi inutile il richiedere una punizione nell'altro mondo, la quale viene desiderata, soltanto perchè si vede come la giustizia sociale lasci troppo spesso impunite il maggior numero di azioni completamente immorali.

I teologi parlano sempre dei bisogni e delle aspirazioni del cuore, ma si guardano bene dal dire chiaramente e nettamente cosa sieno, e lasciano tutto in una oscura indeterminatezza, che ben si presta ai loro fini. Essi non badano poi al fatto che cotesti bisogni non sono sempre gli stessi, ma variano continuamente sì nel contenuto che nell' intensità loro, percui sotto lo stesso nome si possono intendere cose ben diverse ed anzi opposte tra loro. Di più le aspirazioni del cuore, che si mostrano in tanta loro varietà e disparità appunto perciò non possono essere un fatto primordiale ed irreducibile,

ma sono l'effetto dell'eredità e del progresso sociale. Esse non sono altro che le opinioni e le tendenze dominanti in una data epoca e diffuse come bene comune presso tutto il popolo, sì da formare la base della vita sociale; esse poi si mantengono finchè permangono le condizioni che le ànno prodotte, e si mutano poi parallelamente al corso dell'evoluzione sociale. Essendo tale la loro genesi, non possiamo basarci sui bisogni del cuore per concludere alla realtà degli oggetti presupposti in questi, perchè così sarebbe stata giustificata ogni più crassa superstizione, e quindi ogni progresso del sapere sarebbe stato impossibile ed inutile. Invece ogni nuova filosofia ed ogni nuova religione ànno cercato di sradicare le aspirazioni che avevano anteriormente gli uomini, dimostrando che esse si basavano su semplici illusioni, ed ànno creati nuovi bisogni, rendendo persuasi gli uomini della realtà degli oggetti ideali che esse proponevano loro per fine. Ma non appena il progresso sociale non richiedeva più la posizione di questo fine, la persuasione degli uomini cessava, la creduta realtà si riconosceva come un'altra illusione, ed i bisogni provenienti da essa sparivano, per dar luogo a nuove tendenze, nuove credenze e nuove aspirazioni. Così noi dobbiamo concludere che ciò che in un dato momento dà soddisfazione ai bisogni del cuore, non può preten-

dere ad avere la massima garanzia di realtà, e può invece ben essere una nostra illusione passeggiera.

Se noi poi guardiamo che cosa sono le tendenze ed i sentimenti, che si comprendono ora dai teologi sotto il nome di aspirazioni del cuore, noi vedremo che esse non esprimono quanto di migliore e di più alto vi è nell'uomo, ma invece si volgono ai lati più deboli e meno nobili della nostra natura. La fede teologica difatti richiama a sè tutti gli scorati e gli stanchi per le lotte della vita, tutti coloro che ànno bisogno di sostegno e di guida e che cercano uno sfogo ad un vago sentimentalismo. Nel campo intellettuale essa è il rifugio di quanti non vogliono o non possono pensare da sè, e che paventano la ricerca personale ed i continui progressi della scienza, a tutti i quali essa da una guida immutabile che permetta loro la quiete ed il riposo. Egualmente agli stanchi delle troppo fervide lotte economiche, politiche e sociali, a tutti coloro che paventano gli effetti del dissidio tra l'ideale e la vita reale, dà colla prospettiva di un'altra vita un refrigerio ed un rifugio, ove lungi al rumor degli uomini possono riposare e sognare. Così pure alle persone dotate di soverchia emozionalità, disilluse del mondo e stanche dei piaceri terreni dà modo coll'amor di Dio di sfogare il loro malsano sentimentalismo. Se a tutti questi le credenze teologiche possono essere utili, ciò non prova mi-

nimamente la loro necessità, perchè quel parziale e tenue vantaggio produce gravissimo nocumento alla vita della società. Esse non migliorano gli stanchi ed i deboli, ma soltanto li addormentano, li gettano nel torpore e nell'inerzia e li fanno divenire così il massimo ostacolo al progresso civile, perchè chiusi nelle idee del passato tentano di impedire ogni miglioramento, e se in ciò non possono riuscire, li spingono a fuggire il mondo ed a vivere da parassiti. E quali sieno i danni dell'ascetismo noi l'abbiamo diggià visti, e perciò possiamo concludere che la Teologia non soddisfa le più alte e le più nobili aspirazioni dell'uomo, ma dà sfogo soltanto ai sentimenti i più bassi e più egoistici.

La credenza in Dio e nell'ordinamento morale del mondo, per quanto in sè non sia nè necessaria all'uomo nè utile al suo ulteriore progresso, pure negli stadî primitivi della civiltà è riuscita a diminuire le tendenze egoistiche ed a rinforzare le altruistiche. A ciò è pervenuta specialmente col fare di Dio un ideale ed un modello per l'uomo, coll'infondere a questo la fiducia nella propria forza e nell'efficacia della buona volontà e col sollevarne l'animo dalla vita animale ed egoistica, mostrandogli qualche cosa di superiore al piacere presente ed alla vita dell'individuo. L'intensità dell'egoismo nell'uomo primitivo, lo stato continuo di guerra ed

il dominio della forza brutale, che caratterizzano le prische società, non erano di certo fatte per accrescere l'altruismo e l'idealità, e producevano invece in molti il disgusto della vita reale ed il pessimismo, che era ed è tanto diffuso presso i popoli orientali, e contro il quale riusciva di molto utile la concezione dell'ordinamento morale del mondo. Se questa così infondeva allora coraggio all'uomo e gli toglieva lo sconforto, non si può dire però che fosse necessaria anche poi, quando lo sviluppo dell'altruismo e la coscienza del proprio potere rendeva l'uomo capace di lottare contro le forze naturali e di migliorare le condizioni del vivere civile. Essa allora diventa, come abbiam visto, più dannosa che utile, e ciò conferma che la Teologia à una funzione puramente transitoria, la qual cosa abbiamo antecedentemente dimostrato.

CAPITOLO IV.

L' Evoluzione etica del Cristianesimo.

1. — Del contrasto tra la Teologia e la morale si accorsero istintivamente persino i fondatori ed i riformatori delle grandi religioni sorte in epoche di forte sviluppo intellettuale e sociale, tanto chè, trascurando quasi del tutto il lato teologico, volsero tutti i loro sforzi allo sviluppo dell' ideale morale, al quale vanno debitori della riuscita delle loro imprese e della diffusione delle loro religioni (1). Così nella religione d' Israelo vediamo il progressivo predominio del lato etico sul teologico. Già il Mosaismo è pieno di sentimenti di

(1) Già Averroè aveva sostenuto che le credenze popolari sugli dei ànno per effetto di eccitare gli uomini alla virtù, che le religioni sono un istrumento di morale, e che a qualunque chiesa si appartenga il paradiso si è raggiunto quando si è fatta trionfare la parte superiore dell' anima sulla sensazione. (Renan *Averroès et l'Averroïsme*. Paris 1867 pag. 146, 165).

carità, di solidarietà e di fraternità, come si può scorgere dall'amore degli orfani, delle vedove, dei poveri e degli stranieri, dall'elemosina, dalla decima e dall'anno sabatico, dall'interdizione del prestito ad interesse, dalla remissione settennale dei debiti e dalla liberazione degli schiavi ebrei (1). Ciò si mostra ancor meglio nei profeti, i quali sono gli annunziatori della esigenza morale di Iahwe ed i fondatori di un monoteismo etico. Essi pongono come carattere peculiare di Dio non più la potenza ma la santità, e considerano superiori ad ogni altra cosa le virtù umane e specialmente la giustizia e l'amore del prossimo, sicchè il vero culto divino consiste nel servire gli uomini, ed il vero amore di Dio si manifesta nell'amore verso gli uomini. Amos è il primo a dire che Dio è un Dio di giustizia e che la religione è un rapporto etico dell'uomo con Dio, e Hosea aggiunge che Dio è amore (2). Nella *diaspora* la religione giudaica propagandosi ai greci e fondendosi colle teosofie, si muta in una cosmologia

(1) *Deuteronomio* 14, 28-9; 15, 1 e seg.; 24, 17-22; 26, 12-3; Cfr. Ianet *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale.* Paris 1877, Vol. I. pag. 272; Cornill. *Das alte Testament und die Humanitat* Leipzig 1895, pag. 10-3, 23.

(2) Kuenen *Volksreligion und Weltreligion* Berlin 1883, pag. 112, 125, 160. Cornill op. cit. pag. 19; *Der israelistiche Prophetismus* Strassburg 1894, pag. 44-8. Vedi *Amos* 14-5.

monoteistica ed in una morale umanitaria (1), e tale appare anche in Hillel, al quale si deve la massima: non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te (2) Nel Talmud poi base di tutta la legge diviene il precetto del Levitico (XIX, 18): ama il tuo prossimo come te stesso; si afferma che Dio è amore e carità, che la carità del prossimo è la cosa la più accetta a lui, che le opere di misericordia sono il principio, il mezzo ed il fine di tutta la legge e che tutti i sentieri della rettitudine conducono a Dio, per cui i giusti di tutte le religioni godranno dell'eterna beatitudine. L'israelita deve distinguersi dai pagani per le sue tre qualità speciali: compassione, pudore e beneficenza, e per la tendenza di dimostrare l'amore anche verso chi professa altra religione e chi gli à fatto del male (3). Nel secolo XI Iachia ben Iseph Ibn Bamba nel suo libro *Doveri del cuore* dimostrò che la parte essenziale della religione ebraica non sta nel cerimoniale ma nella pietà; nel secolo XII Abraham Ibn David nel suo libro della fede sublime dice: il giudaismo consiste nella pratica applicazione del fine morale, e nel

(1) Harnack *Grundriss der Dogmengeschichte* Freiburg 1889-1891. Vol. I. pag. 16-7.

(2) Ianet op. cit. Vol. I pag. 277.

(3) *Fioretti talmudici raccolti da un razionalista* Milano 1885, pag. 54, 60, 93, 135, 270, 335.

secolo XV Elia Del Medigo dimostrò pure che l'essenza del giudaismo non sta nelle credenze teoriche ma nelle pratiche morali (1).

2. — L'evoluzione etica si mostra ancor più manifesta nella Storia del Cristianesimo, il cui principio originario stà nel porre la coscienza morale quale condizione peculiare per guadagnare il regno dei cieli (2). La dottrina di Gesù à una tendenza spiccatamente etica, e l'importanza di essa stà nelle opposizioni dell'esterno all'interno, della lettera allo spirito, dell'azione all'intenzione,

(1) Castelli. *Gli Ebrei* Firenze 1899, pag. 376-9. Schleiden. *Gli Israeliti in rapporto alla scienza del Medio Evo* Milano, 1878 pag. 51, 63-4.

(2) Cotesto non è un fatto peculiare del Cristianesimo ma trova il suo riscontro nello sviluppo religioso dell'India. Il Deussen à fatto molto bene notare come l'Uphanisada sia per i Veda ciò che per la Bibbia è il Nuovo Testamento; ambidue non fanno dipendere la salvezza dal fare o dall'ommettere qualche cosa, ma da una completa trasformazione di tutto l'uomo naturale, consistente nella liberazione dai legami della realtà empirica radicata nell'egoismo. Nell'India si cerca la trasformazione della cognizione, in Palestina la trasformazione della volontà; le due non si oppongono ma si completano, tanto che il Nuovo Testamento e l'Uphanisada non stanno in contradizione irreconciliabile tra loro, ma servono di reciproca esplicazione e compimento (*Allgemeine Geschichte der Philosophie* Vol. I. P. II. pag. 43, 45-6). Bramanismo, Buddhismo e Cristianesimo concordano poi anche nella dottrina che il fine sommo delle nostre tendenze sia la redenzione da questa esistenza (Ib. pag. 128).

e nello sforzo di porre l'intenzione come l'unica cosa, in cui consiste il valore morale dell'uomo (1).

(1) Baur op. cit. pag. 29, 32, 35. Cfr. Labanca *Il Cristianesimo primitivo* Torino 1886 pag. 240, 243, 281, 285-6. Harnach *Das Wesen des Christenthums* Leipzig 1900, pag. 49, 65, 119, 125, 129. Ciò è confermato dai seguenti passi del Nuovo Testamento: Onora tuo padre e tua madre ed ama il prossimo tuo come te stesso (Matteo XIX. 19; Marco XII. 32). — Il secondo massimo comandamento della legge è: amerai il prossimo tuo come te stesso (Matteo XXII. 39 e Marco XI. 31) — Voi avete udito che fu detto: ama il tuo prossimo ed odia il tuo nemico; ma io vi dico amate i vostri nemici, benedite a coloro che vi maledicono, fate bene a coloro che vi odiano, e pregate per coloro che vi fanno torto e vi perseguitano (Matteo V. 43, 44. Cfr. Luca VI. 27) — Tutto ciò che volete che gli uomini facciano a voi, voi fate loro (Matteo VII. 12. Luca VI. 31). L'apostolo Paolo dice esplicitamente: la legge di Cristo sta in una sola proposizione: ama il prossimo tuo come te stesso (*ad Galathos* V. 14), e perciò egli dice che l'adempimento della legge è la carità, la quale è la maggiore di tutte le virtù) *ad Romanos* XIII. 8. 10. XIV. 17; *ad Corinthos* XIII. 13. Cfr. pure Giacomo I. 27 e Giovanni I ep. IV. 8). Nella *Didache*, composta alla fine del primo secolo, la dottrina dell'Evangelo è comunicata ai catecumeni nella più semplice forma, non come un sistema ma come una serie di consigli salutari e di precetti morali, la cui osservanza è la sola condizione per esser iniziati nella nuova fede, sicchè si à una istituzione schiettamente morale, senza alcun elemento dogmatico o simbolico (Chiappelli *Studii di antica letteratura cristiana* Torino 1887 pag. 29, 36). Anche Lattanzio dice: *nostro populo, cuius omnis religio est sine macula vivere.* (*Divinarum institutionum* V. 9).

Cotesto principio domina tutta l'evoluzione ulteriore delle chiese cristiane; difatti tutti i principali tentativi di riforma più che ai dogmi si volsero alla morale, e cercarono di ristabilire la moralità, che il formalismo ed il feticismo cattolico aveano fatto quasi sparire dalla società. La dogmatica cristiana più che una elaborazione, è una deviazione dalla predicazione di Gesù; essa nella sua concezione e nella sua costruzione è opera dello spirito greco sul terreno dell'Evangelo (1). Quanto più essa cresce, tanto più diminuisce il valore etico del Cristianesimo, il quale per adattarsi alle rozze menti e per rendersi accetto ai barbari è costretto di dare maggiore importanza alle pratiche esterne che al sentimento interno e di riporre nel culto la sostanza propria della religione. Col culto dei martiri, dei santi e degli angeli, coll'adorazione delle imagini e delle reliquie il monoteismo divenne politeismo ed anzi feticismo; colla dottrina sulle opere meritorie e sui sacramenti si mutò in un meccanismo privo di moralità, e colla costituzione apostolica dei vescovi assunse aspetto giuridico e politico e divise la chiesa in preti e credenti (2), facendo dei primi i soli possessori dei

(1) Harnack *Grundriss der Dogmengeschichte* Freiburg 1889-91 Vol. I. pag. 3.

(2) Harnack op. cit. Vol. I. pag. 53 seg. 109. Zeller *Storia della Chiesa Cristiana* Caserta 1874 pag. 36, 53, 359.

mezzi di salute e quindi mediatori necessari tra Dio e gli uomini, ed esigendo dai secondi piena sottomissione sia nella dottrina che nella pratica. Contro tale decadenza sorse la reazione ascetica del Donatismo, del Montanesimo e del Monachismo; e più tardi i Catari, i Petrobrusiani, gli Erriciani ed i Valdesi mossero contro l'esteriorità della chiesa e fecero risaltare il lato pratico e morale del Cristianesimo. Nel Catarismo abbiamo due elementi opposti e contraddittori: uno critico e negativo contro la chiesa, il quale tende alla purificazione del contenuto religioso e che reiscirà coll'andar del tempo alla reintegrazione della vita, l'altro ascetico, che riesce ad una condanna della vita più recisa e più cruda di quella del Cattolicismo. Cotesto secondo elemento sarà lasciato cadere dagli spiriti più geniali desiderosi di rinnovazione religiosa, e così nasceranno i Valdesi, i quali sino da principio si ribellano contro il culto esteriore e contro le ricchezze del clero, vogliono far rifiorire i costumi apostolici, e non apprezzano se non la povertà, il disinteresse, la rinuncia ad ogni bene mondano. In tale indirizzo pratico conviene una terza setta dei Patarini e Arnaldisti, scomparsa la quale sorge in luogo suo un'altra setta, quella dei Gioachimiti. Questi riconoscono a loro capo l'abate Gioachimo, il quale colla povertà e coll'abnega-

zione vuole riformare non solo il clero, ma la società tutta (1).

Simile significato ebbe l'opera di Francesco d'Assisi, il quale più che un fondatore di un ordine è un riformatore della Chiesa (2), volendo egli rifare l'uomo interno spogliandolo della cupidigia e dell'odio, infiammandolo all'amore del prossimo, rinnovandolo e vivificandolo nel suo interno (3). Egli non volle mai occuparsi di punti dottrinali, la sua predicazione era del tutto morale, e tutta la novità del suo messaggio stava nel suo amore, nel suo invito alla vita evangelica ed alla realizzazione di un ideale di vigore morale, di amore e di operosità (4). Perciò i francescani, dai quali si distinsero presto i fraticelli e gli spirituali, ebbero per tratti distintivi: libertà di spirito, amore, pietà, serenità gioconda e famigliarità (5), e trasformarono l'ascetismo monastico in amore del prossimo attivo ed operativo, il che fu fatto anche dai mistici tedeschi (6). Con diversi mezzi allo

(1) Tocco. *L'eresia nel Medio Evo.* Firenze 1884 pag. 131-4, 205, 258.

(2) Ziegler. *Crist. Eth.* pag. 365.

(3) Bonghi. *Francesco d'Assisi,* Città di Castello, 1885. pag. 31. 67. 70.

(4) Sabatier. *Vita di S. Francesco d'Assisi,* Roma 1876. pag. 31. 105. 236.

(5) Gebhardt, op. cit. pag. 136.

(6) Harnack, op. cit. Vol. II. pag. 66. I francescani come ben dice il Prantl, consideravano la religione come

stesso fine tendevano i fratelli della vita comune, i Lollardi, i Begardi, gli amici di Dio (1), e meglio ancora Wiklef e Huss, i quali non vollero riconoscere che la moralità provenisse dall' uso meccanico dei sacramenti, e pretesero che la chiesa fosse la comunità non dei semplici battezzati ma dei soli imitatori della vita morale di Cristo (2).

una medicina pratica dell' anima (*Geschichte der Logik im Abendlande*. Leipzig 1855-70. Vol. III. pag. 233. 328).

(1) Zeller, op. cit. pag. 90. 101. 102. Möller op. cit. Vol. II. pag. 470-3.

(2) Harnack, op. cit. Vol. II. pag. 71-2. In Italia qualche cosa di analogo troviamo in Dante, in Petrarca ed in Savonarola. Il primo aspira ad una riforma morale della chiesa, che riconduca questa traviata ai suoi principî, che la tolga dalla corruzione presente e che la riavvicini al suo fondatore col ritorno ai precetti dell' Evangelo e coll' abbandono delle cure terrene. (Bartoli *Storia della letteratura italiana*, Firenze 1889 Vol. VI. par. II. pag. 175. 183-4). Il secondo voleva la Chiesa ricondotta alla semplicità ed alla morale evangelica, purificandola dalle sozzure, dalle simonie e da tutto il fardello di obbrobri che la deturpavano, e ritemprando la fede nella purità dell' Evangelo. (Bartoli, Vol. III. pag. 98. 106. 111.) Il terzo seppe pensare al rinnovamento morale dell' uomo, quando tutti pensavano al suo rinnovamento intellettuale, vide nella virtù il fondamento sicuro della religione e la sorgente vera della libertà (Villari. *Storia di G. Savonarola e dei suoi tempi*. Firenze 1887. Vol. I. pag. XIV). Egli cercò di ottenere la Riforma della Chiesa nella Chiesa; ben lontano dal volerla mutare nel dogma e nella dottrina, desiderò soltanto d' innovarla e di rimutarla in quello che aveva di guasto e di corrotto, riaddu-

3. — Il papato italiano mentre trasformava la religione in una legge formale che costringeva dal di fuori e che si riduceva ad un meccanismo esteriore, la rendeva sempre più sensuale e mondana e la faceva diventare, quale era stata in Roma pagana, la più solenne tra le funzioni della vita pubblica, la più autorevole e quindi la più bisognosa di decoro, di magnificenza e di pompa rituale (1). In Germania invece si faceva sempre più sentire il bisogno di abbandonare l'esteriorità della Chiesa e la tutela del sacerdozio per chiudersi nell'interno della propria coscienza morale e per

cendone i costumi alla semplicità primitiva (Tocco, Introduzione al *Savonarola e la Critica tedesca* Firenze 1900. pag. XXI, XL, XLI). Tale tendenza che si mostra nei riformatori cattolici da S. Pier Damiano e S. Bernardo al Gerson, al Contarini ed infiniti altri (Tocco pag. XLII), la troviamo anche nel Manzoni, il quale interpretò il Cattolicismo del Concilio di Trento nel senso più moralmente puro. La sua religione è zelo di carità, ardore di sacrificio, intrepidezza di coraggio, forza di volere ed attuare il bene. Il suo cristianesimo è purificato da ogni accessorio dogmatico, settario, confessionale, superstizioso, estrinseco, è un cristianesimo ritirato ai suoi principi, ridotto anzi a quei sentimenti di fraternità, di mansuetudine e di abnegazione che formano la sua quintessenza morale (D'Ovidio. *Discussioni Manzoniane.* Città di Castello 1886, pag. 23-26).

(1) Barzellotti. *Italia mistica ed Italia pagana,* nella *Nuova Antologia* Serie III, Vol. 33, e 34, (1891), pag. 655-9, 26, 28-9, 38.

svegliare la responsabilità personale dei singoli, e per ciò sorgeva necessariamente la Riforma protestante. Come ben dice il Heine, il Cattolicismo era un concordato tra Dio e il diavolo, tra lo spirito e la materia, e la Riforma fu la guerra che mosse lo spiritualismo, quando si accorse che non aveva che il titolo della signoria, mentre il sensualismo era il vero padrone. Col protestantismo gli uomini divennero più nobili e virtuosi, tanto più che esso assunse quasi esclusivamente un aspetto morale, lasciando l'Evangelo valere solo come una bella parabola (1). Cotesta preponderanza del lato etico meglio che nella riforma di Lutero, si vede in quella di Zwinglio e di Calvino. Il Luteranismo di fatti accentua bensì contro il dualismo e l'ascetismo cattolico il lato naturale etico e la buona vita terrena, la quale è mezzo necessario per raggiungere poi il regno di Dio, e mostra come la massima buona opera consista nell'adempimento del proprio ufficio, per quanto basso e semplice esso sia (2), ma à pure uno spiccato carattere mistico

(1) Heine. *Deutschland*, nelle *Sæmmtliche Werke* Hamburg 1876. Vol. III pag. 23, 25, 31.

(2) Pfleiderer. *Luther als Begründer der protestantischen Gesittung* Berlin 1883. pag. 12. La confessione augustana (II. 6), dice: ... *interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus dei, non est in coelibatuaut mendicitate aut veste sordida.*

e conservatore, sicchè tende a rinforzare l'autorità dei principi e non trova grande appoggio nel popolo (1). Invece il riformatore di Zurigo considerò specialmente il lato pratico, sociale ed etico della religione e ritenne la fede cristiana come una vita senza peccato simile a quella di Cristo (2); il riformatore di Ginevra poi fece consistere la religione più che in considerazioni speculative in una rigida regola morale basata sulla intima coscienza individuale, e coll'energia e fermezza del suo volere morale ebbe il gran merito di aver salvato il protestantesimo dagli assalti del gesuitismo (3).

(1) Möller, op. cit. Vol. III. pag. 148.

(2) Beard, op cit. pag. 232-5. Möller, Vol. III, pag. 167.

(3) Renan. *Etudes d'histoire religieuse.* Paris 1880, pag. 353. Ziegler op. cit. pag. 486. 514. Un giudice non sospetto, il Brunetiere, dice che la Riforma francese da Lefevre d'Etaples a Calvino è una tendenza a far predominare la morale sul dogma, a mettere nella pratica quotidiana tutto ciò che si toglie alle opere esteriori (*L'oeuvres litteraire de Calvin,* R. d. d. M. 15 Ott. 1900, pag. 899). Pur riconoscendo cotesto merito al Calvinismo, non si deve dimenticare che esso spinse fino alle ultime conseguenze la dottrina agostiniana della grazia e cadde nell'ascetismo e nel rigorismo.

L'efficacia etica del Calvinismo si fece sentire in Francia ed in Olanda anche sugli stessi cattolici, tra i quali trovò fautori e seguaci il Giansenismo. Questo difatti, pur essendo un ramo del Cattolicismo, ne differisce radicalmente, perchè sostiene che la religione non à ragione di essere, se non è il fondamento della vita morale, e se

Mentre il Luteranismo si cristallizava in un rigido dogmatismo scolastico ed intollerante, mentre degenerava in fede a formole vuote e nell'esercizio meccanico dei sacramenti, e mentre dava nuova forza al pessimismo etico e si chiudeva nel quietismo sperando tutto nella fede (1), le sette riformate sviluppavano sempre più il lato etico del Cristianesimo. Ciò avveniva da prima in Polonia ed in Transilvania per opera degli Unitari e dei Sociniani, i quali basandosi sulla dottrina di Socino, che dissolve la religione in conoscenza razionale e morale, misero in rilievo in Dio la qualità di legislatore morale, e nell'uomo il dovere di adempiere alla legge etica (2). In Olanda dippoi gli Arminiani, opponendosi alla dottrina della predestinazione e della grazia, facevano risaltare come essenziale l'azione morale della religione e diffondevano una credenza etica e pratica che doveva valere per tutti i cristiani (3); in Germania Deak sosteneva

non diviene un principio sempre attivo di miglioramento interno, e perchè esige che prima di accostarsi ai sacramenti si debba avere un anima già rinnovelata dalla contrizione e dall'amore di Dio. (Lasson Articolo *Pascal* nella *Grande Encyclopedie*. Paris 1899. Vol. XXVI. pag. 26).

(1) Ziegler op. cit. pag. 513.

(2) Zeller, op. cit. pag. 148.

(3) Zeller, op. cit. pag. 162 Möller, Vol. III. pag 382. Anche Spinoza aveva mostrato come intento della Scrittura non sia d'insegnare la scienza, ma di esigere dagli

che Dio nel lato etico è amore e soltanto amore, di cui solo c'è bisogno per l'uomo (1); Calixt giudicava l'importanza della religiosità dalla sua efficacia morale, ed i Pietisti di Spener ponevano l'essenziale della religione nella rigenerazione morale e nell'amore benefico per gli uomini (2).

4. — Il valore etico della Riforma si mostrò ancor maggiormente nella continua costituzione di nuove chiese cristiane in Inghilterra ed in America, le quali sempre più si liberarono dal dogma ed accentuarono la tendenza pratica e morale. E in vero il Calvinismo si sviluppò colà non solo nei Puritani ma anche negli Indipendenti e Presbiteriani, i quali non vogliono saperne di alcun governo ecclesiastico, ma considerano la comunità come una somma di individui di egual valore religioso. Essi si mostrano avversi ad ogni forma religiosa di culto e ad ogni formola fissa di fede, ed

uomini obbedienza a Dio, la quale consiste solo nell'amore del prossimo (*Tractatus theologico-politicus* Heidelberg 1882, pag. 147. cap. XIII).

(1) Beard, op. cit. pag. 206. 908.

(2) Zeller, op. cit. pag. 163. 169. Möller, Vol. III. pag. 387. Cotesto concetto era già contenuto nella Mistica tedesca, da cui deriva in parte il Pietismo. Il Böhme difatti dice che chi à amore nel suo cuore e conduce una vita misericordiosa e mansueta e combatte contro la malvagità, vive con Dio ed è uno spirito con Dio. (Höffding. *Geschichte der neueren Philosophie* Leipzig 1895-6, Vol. I. pag. 83).

ammettono invece una progrediente riforma (1). Da questi sorsero i *Lavellers* ed i Quaccheri del Fox. I primi ponevano come somma norma della vita religiosa la voce interna della coscienza, e ritenevano l'essenziale della pietà nel visitare vedove ed orfani e nell'agire rettamente (2); i secondi, avversi al mondo e dediti a pietà rigida ma piena di beneficenza e di amore, lasciarono da parte culto e dogmi e fondarono un cristianesimo puramente etico (3). Alla fine del ministero Walpolle si manifestò nel ceto medio un risveglio religioso, il quale in pochi anni mutò del tutto l'indole della nazione inglese; esso cominciò in una piccola schiera di studenti di Oxford, chiamati i metodisti e guidati da Wesley e da Whitefield. Questi vollero fondare una religione dei poveri, consistente in una disposizione individuale dell'animo ed avente un fine umanitario, e vi riuscirono tanto chè in tutta la nazione si manifestò un nuovo ardore morale, che, sebbene sembrasse talvolta rigido e pedantesco, era per altro sano nell'indirizzo sociale, perchè da esso derivarono gli sforzi continui, che da quel giorno in poi non sono mai cessati, per portar rimedio alle colpe, all'ignoranza, ai pati-

(1) Möller, Vol. III, pag. 326.
(2) Zieglir, op. cit. pag. 527.
(3) Ziegler, op. cit. pag. 528; Zeller, op. cit. pag. 168.

menti fisici, alla degradazione sociale dei tristi e dei poveri (1).

In seguito a cotesto movimento dall'Anglicanismo si sviluppò la *broad church* (chiesa larga) lontana dalla strettezza dogmatica e dalla superstizione sacerdotale e dotata di spirito filosofico, di tolleranza e libertà (2). Attualmente la Chiesa anglicana si divide in tre campi distinti: la *high Curch*, la *broad Curch* e la *low Curch* o *evangelical*. La prima va sempre più sviluppandosi nel Ritualismo, il quale è la completa reazione contro il protestantismo e l'avvicinamento maggiore al cattolicismo, à per dogma capitale il sacramenta-

(1) Green. *Breve storia del popolo inglese.* Firenze 1884. pag. 753. 756. Remusat *Les controverses religieuses en Angleterre*, nella *Revue des deux Mondes* 15 Settembre 1856 pag. 263-4; *Wesley et le Methodisme R. d. d. M.* 15 Gennaio 1870, pag. 380.

Nello stesso anglicanismo, per quanto in molte cose sia un *quid medium* tra protestantismo e cattolicismo, la religione, come dice il Taine, non è altro che la poesia e l'al di là della morale, il prolungamento all'infinito di una luminosa e sublime idea, quella di giustizia. (*Notes sur l'Angleterre*, Paris 1895. pag. 212).

(2) Reville. *Le conflit des sciences naturelles et de l'orthodossie en Angleterre R. d. d. M.* 15 Marzo 1875, pag. 285. Secondo Stanley essere cristiano non vuol dire credere a tali e tali dogmi rivelati da Dio o agli avvenimenti della vita di Gesù, ma credere a Gesù stesso, cioè allo spirito morale e religioso che inspirano gli Evangeli (Taine. *Not. s. l'Ang.* pag. 366).

lismo sacerdotale ritenuto come sola ed unica fonte di grazia per i fedeli, tende ad abbellire la chiesa ed a rialzare la pompa del culto coll'eleganza estetica del cerimoniale in modo da piacere alla società ricca ed aristocratica. La seconda rappresenta la continuità storica e il carattere nazionale, tiene fermo alle dottrine protestanti pur rimanendo lontana dalle dottrine dei *dissenters*, alle quali invece s'accosta di molto la terza. Questa si avvicina al metodismo nell'austerità delle cerimonie e nella preoccupazione di agire sulle masse e di tener desto il puritanismo, e perciò è combattuta dallo stesso Episcopato e non trova molti proseliti, perchè le classi medie e basse preferiscono il Metodismo [1], il quale à trovato ora una nuova manifestazione del suo spirito di propaganda nella *Salvation Army*. Questa vuole conquistare le masse a Cristo, e perciò non lascia loro pace, ma diviene aggressiva, finchè non le abbia attratte a sè per mezzo delle forme esterne di maggior effetto, dell'organizzazione militare, del canto e della predica fatta dalle donne. Essa è riuscita a far molti proseliti, ed à contribuito di molto alla redenzione materiale e morale del popolo, specialmente in seguito

[1] Lecler. *Les professions et la societé en Angleterre*. Paris 1894, pag. 283 4. — Pott. *Der englische Ritualismus der Gegenwart* nei *Preussische Iahrbücher*. August 1899, pag, 224. 228-9. 243. 252.

allo spirito di abnegazione, che à saputo destare nei convertiti, sì da spingerli a sacrificare tutto il loro avere e tutta la loro attività alla conversione degli altri (1).

Dalla dissidenza presbiteriana e precisamente dai congregazionalisti trasse origine l'Unitarismo del Channing e del Parker, i quali sostenevano che il vero Cristianesimo consiste più nella pratica della virtù che nell'adesione ad un credo qualunque, ponevano la riforma morale del popolo come base del suo perfezionamento religioso e sociale, e consideravano come l'elemento permanente del Cristianesimo le virtù morali di Gesù, l'amore fraterno e lo slancio verso l'ideale. Essi ebbero una missione puramente etica e diedero le più eccellenti lezioni di morale e di filosofia sociale che abbia inteso il mondo (2). L'idea fon-

(1) Kolde. *Die Heilsarmee;* Erlangen u. Leipzig 1899, pag. 121-2. 122. 128 148. 176. 183-4.

(2) Renan, op. cit. pag. 360. 370 — Reville. *Un reformateur americaine; R. d. d. M.* 1 Ottobre 1861, pag. 723, 729. Cotesta dottrina religiosa si trova gia accennata dal Franklin, il quale disse: credo che il culto più aggradevole che possiamo rendere a Dio sia quello di fare del bene agli altri suoi figli, e non conosco miglior modo di testificare a Dio la mia gratitudine per tutte le grazie, che si è degnato concedermi, della sollecitudine nel soccorrere gli altri suoi figli che sono miei fratelli (*Opere morali* Milano 1882, pag 23, 65).

damentale della religione per il Channing non è altro che l'idea del diritto e del dovere, e la sola religione universale è l'amore di Dio e del prossimo, dei quali però il primo non è che un altro nome per l'amore del vero benessere e della vera giustizia, percui scopo della religione non è di innalzarci sopra la morale, ma di darci idee elevate di morale. Il principio religioso dunque non è altro che il perfezionamento e la più alta manifestazione del principio etico, perchè la vera religione sta nel conoscere ed adorare in Dio gli attributi dell'eterna giustizia e della carità universale (1). La pratica della virtù è la sola cosa essenziale, ed ogni sistema che tende a portare i cuori verso questa pratica, contiene una somma sufficiente di verità. La purezza del cuore e della vita, l'amore di Dio e dei nostri simili sono le sole cose necessarie, e la Chiesa che più contribuisce a svegliare in noi cotesto spirito è la vera chiesa, qualunque sia il suo culto e la sua organizzazione. Perciò sopra tutte le chiese particolari sta la Chiesa universale, cioè l'unione di tutti i cuori virtuosi, di tutti quelli che si inspirano allo spirito di Cristo, che cercano con ardore la verità, il

(1) Channing. *Oeuvres sociales*. Paris 1853, pag. 13. — V. Channing, *Life of Channing*. New-York, pag. 74, 230-1. Laboulaye nella prefazione alle *Oeuvres*, pag. XI, XXIII.

progresso del bene, che riconoscono nei loro simili dei fratelli ed in Dio il padre giusto e pieno d'amore per tutti. Cotesta unione cresce continuamente, sgorga dal progresso della civiltà, dall'educazione e dall'elevazione delle anime, ed essa deve rendere la carità universale padrona di tutti i cuori e deve far sparire dalla terra ogni spirito di setta e di bigotteria (1).

Anche il Parker sostiene le stesse idee. Egli dice che Dio è amore, à creato il mondo dall'amore come causa efficiente e per l'amore come causa finale, e noi quindi non lo dobbiamo temere ma amare, e dobbiamo esprimere la pietà per mezzo della moralità, estrinsecandola nelle sue diverse forme naturali. La religione non deve abbandonare la via larga della vita, nè deve essere separata da essa, ma deve assumere la forma della vita pratica, e perciò il nostro lavoro deve essere un sacramento quotidiano, la nostra vita un inno di ringraziamento ed una preghiera piena di entusiasmo per l'azione. La miglior scuola religiosa è così il lavoro giornaliero della vita comune coi suoi doveri personali domestici e civili, e la religione nella sua forma migliore è la cosciente venerazione del Dio infinito per mezzo dell'uso re-

(1) *Channing, sa vie et ses oeuvres.* Paris 1857, pag. 72, 105, 227, 229, 231, 232, 233, 347, 382.

golato di tutte le nostre attitudini fisiche e psichiche, è la vita dedicata all'amore di Dio e degli uomini. Cotesta è la sola vera religione naturale, la quale ci è rivelata dal nostro spirito interno e consta della pietà nella preghiera e della moralità nell'agire, e di queste due la seconda è la pietra di paragone della prima. E in vero non à nessun valore la pietà sviluppata in sè stessa senza l'amore verso la verità, la giustizia e gli uomini, percui il misticismo è una malattia dell'anima e non una espressione della sua sanità. Il precetto reale e naturale della religione è adunque una vita umana, lo sviluppo di tutte le attitudini del corpo e dello spirito in modo naturale ed armonico, il dominio dello spirito sul corpo, il contenere gli istinti naturali entro al loro giusto posto, l'attività della coscienza, dello spirito, del cuore e dell'anima secondo la loro destinazione naturale (1).

L'Unitarismo andò sempre più sviluppando sì il carattere etico che l'esclusione del dogma, tanto che nei suoi ultimi rappresentanti à perduto ogni contenuto teologico. Così il Chadwig ne riduce a tre i principi: 1) diritto e dovere di formarsi da sè la propria confessione di fede, 2) diritto e dovere di ognuno di porre la ragione quale pietra

(1) Parker. *Zehn Betrachtungen uber Religion und Leben.* Leipzig 1853, pag. 23-4, 76, 110, 113, 130, 134, 145, 150, 162, 181, 187, 201, 235, 238, 272, 273, 286, 296.

di paragone della verità, 3) sopravvento del carattere sulla confessione di fede, della condotta della vita sulla fede. Di essi il terzo è il principale e il superiore, tanto che l'Unitarismo è la fede nella eccellenza e nella signoria della vita presente senza riguardo alla speranza di una vita futura. Per la religione invero non è essenziale alcun dogma, ma sono necessari soltanto i sentimenti di timidezza, di rispetto, di confidenza e di fedeltà. Neppure la fede nell'immortalità ed in Dio le sono essenzialmente indispensabili, anzi si può esser ateo senza cessare di essere religioso, perchè la religione è un sentimento tenero, vivace e pieno di confidenza che à per oggetto il nostro rapporto alla somma della vita ed alla legge dell'Universo. Quando un cuore è toccato dall'ordinamento del mondo e si sente profondamente obbligato di porre in armonia la sua vita con cotesto ordine e di aiutare altri cuori allo stesso fine, allora si à l'essenza della religione, la quale si manifesta nell'amore per tutto ciò che è bello, nel tendere a tutto ciò che è vero e nel volere tutto ciò che è buono (1).

Dall'unitarismo si svolsero poi i *frees cristians* dell'Arnold, la congregazione teista di Voysey e

(1) Chadwig. *Religion ohne Dogma*. Berlin 1892. Vol. I, pag. 15, 20, 46, 48, 50.

la *free religious congregation* dell'Abbot. Il primo fa della religione la regola della vita, il principio della rigenerazione interiore, e la fa consistere nel fuggire e combattere il male e nell'amare e fare il bene (1). La condotta, difatti egli dice, è l'oggetto della religione, e tutta la sua potenza stà nell'azione dei sentimenti di amore e di energia sopra la nostra regola di condotta. La fede è la capacità di attaccarsi alla potenza del bene, facendo appello al nostro me superiore, e la religione è la morale elevata, abbracciata ed illuminata dal sentimento, quando cioè l'amore si applica alla morale, allora si effettua il passaggio alla religione. Ciò egli fa vedere anche dalla storia religiosa. Così la grandezza religiosa di Israelo proviene dal fatto che esso non à preso per fondamento della religione la metafisica, ma l'esperienza morale, ed il Cristianesimo consiste più nel sentimento interiore che nell'accompimento di atti esterni in vista del culto e della società. Cristo rinnovellò la giustizia e la religione per mezzo dell'esame personale, dell'abnegazione e della dolcezza, egli pose la coscienza come metodo e la rinuncia a sè come secreto della sua religione, e di questi due principi

(1) Remusat. *Les controverses R. d. d. M.* 1 Ottobre 1856, pag. 518, 521, 529.

il protestantismo si impadronì del primo e il cattolicismo del secondo (1).

I teisti inglesi posero le vere condizioni del sentimento religioso nello spirito di verità, di moralità, di purezza e di fraternità (2). Così il Martineau, malgrado si occupi di dimostrare il Teismo, sostiene che la vita interna della coscienza, del dovere e dell'aspirazione ideale dà gli elementi e la vita della religione. Questa difatti come ontologia non può porre un dovere, nè darci una morale, ma soltanto un comando esteriore senza efficacia, mentre la morale dà ad essa le sue caratteristiche superiori, essendo Dio identificato col supremo ideale etico (3). Recentemente

(1) Arnold, op. cit., pag. 5, 11, 74, 82, 101, 113, 201, 281.

(2) Goblet d'Alviela. *Une visite aux eglises rationalistes de Londres R. d. d. M.* 1. Settembre 1875. pag. 204. *Le rationalisme religieux de Londres R. d. d. M. 1.* Aprile 1883. pag. 639, 647.

(3) Martineau. *Religion in ihre Stellung zur mordenen Materialismus*, Berlin 1878. pag. 24; *A study of religion*, Oxfort 1888 Vol. I pag. 16, 19, 20. Vol. II. pag. 42, 49. Già il Carlyle aveva sostenuto che il solo fine, la sola essenza, ed il solo uso di ogni religione presente, passata e futura, è di conservare vivente ed ardente la nostra coscienza morale che è la nostra luce interna (*Past and present* pag. 305). Da noi il Labanca mostrò come la lunga vita presente e passata del Cristianesimo si deve in grandissima parte ai sentimenti morali comandati col discorso e coll'esempio da Gesù, e sostenne che i dogmi cristiani dovranno morire, ma vive e vivrà il Cristianesimo consistente in senti-

anche il Caird à voluto fondare una religione senza dogmi e senza pratiche o più tosto una religione che non à altri dogmi che quelli della scienza ed altre pratiche che quelle della carità universale. Cotesta religione egli à creduto di scorgere nella stessa predicazione di Gesù; essa non vi è esplicitamente formulata, ma implicitamente insegnata colle sue parole e colla sua vita, ed ancor meglio colla sua morte sulla croce. Egli à voluto così scoprire nel seno stesso del Cristianesimo una religione nuova, cui nessuno potrà rifiutare il suo assenso, e che riunirà in un solo corpo tutti gli uomini per mezzo di un comune amore e di una comune devozione all'umanità (1). L'Abbot, malgrado combatta l'Agnosticismo e voglia dimostrare il Teismo, dimandò la soddisfazione dei bisogni religiosi ai sentimenti di pietà filiale e di carità paterna e diede per cómpito alla vita la pratica della virtù,

menti morali, perchè il Cristo della storia porgesi alla memoria degli uomini esempio ammirabile ed imitabile di sentimenti morali che per la loro naturalità sono fecondi di gran bene in tutti i luoghi (op. cit, pag. 386-7, 391, 395).

(1) MARILLIER. *Une nouvelle philosophie de la religion. (Le dernier ouvrage de M.* CAIRD. *The evolution of religion).* nella *Revue de l'histoire des religions.* Paris 1894. Vol. XXX. pag. 316-7.

lo studio della verità e la fraternità degli uomini (1).

La diffusione sempre maggiore di coteste concezioni religiose condusse in America ad un fatto oltremodo straordinario ed importante, alla riunione del congresso delle religioni a Chicago all'epoca dell'esposizione colombiana. Ivi accanto ai prelati della chiesa cattolica ed ai pastori protestanti convennero i rappresentati delle religioni orientali, e tra cotesti elementi così disparati non si manifestò alcuno screzio, ma si mostrò la possibilità di un accordo almeno sul terreno pratico tra le diverse confessioni cristiane. Il pastore Bonney, presidente del comitato organizzatore, nel discorso d'apertura del congresso disse: « la parola religione qui significa amore ed adorazione di Dio, amore e servizio degli uomini. Noi vogliamo formare la santa lega delle religioni contro l'irreligione e condurle tutte

(1) Goblet d'Alviela. *Une visite* pag. 197. Vedi Abbot, *Der Weg aus der Agnostickismus.* Berlin 1893. Il presidente della *congregation* Bolter in un suo discorso pubblicato nell'*Index* del 12 Giugno 1884 dice che gli interessi pratici, morali, umanitari della religione devono essere posti al disopra di ogni Teologia, e che quindi il carattere e le buone opere possono esimersi della fede. Anche l'attuale presidente Higginson disse nel 1893 che non vi à che una sola religione, i cui due articoli fondamentali sono la paternità di Dio e la fraternità degli uomini (Bonnet-Maury, op. cit. pag. 7-8).

a conservare dei rapporti fraterni per il bene dei costumi ed il progresso della carità ». Il congresso à avuto dei buoni risultati, perchè si è mantenuto sul terreno dell' adorazione, espressa per mezzo della preghiera, degli inni, e della filantropia, manifestantesi per mezzo di opere di carità e di rilevamento sociale. Esso à mostrato che un' unione tra le chiese cristiane è possibile sulle seguenti basi: federazione e non fusione, alleanza e non annessione o soggezione ad una autorità visibile, intesa sui principi essenziali e lega in vista di certi risultati pratici. Fra le principali confessioni cristiane si mostrò possibile un' accordo sul terreno del dovere e della carità, della lotta contro il peccato e le miserie sociali, e sulla base della preghiera e del canto spirituale, e di una tale unione si sentiva di molto il bisogno in America per stabilire la cooperazione delle chiese in quanto riguarda le opere di rilevamento sociale, gli sforzi morali e filantropici e le missioni straniere, e perciò fu possibile che a Chicago il congresso procedesse bene, ma la ripetizione di esso in Europa non fu attuabile in seguito alla intolleranza delle grandi chiese cristiane, e perciò il tentativo di riunirne un secondo a Parigi nel 1900 fallì del tutto (1).

(1) Bonnet-Maury. *Le congres des religions a Chicago en 1893.* Paris 1895. pag. 19, 20, 262, 268, 270, 320, 327.

5. — Lo sviluppo del lato etico della religione non è un fenomeno esclusivo dei paesi inglesi, ma si mostra anche negli altri paesi protestanti, soltanto qui non si esplicò nella formazione di nuove chiese, ma diede vita alla nuova Teologia scientifica. Cotesta dovendo essere una spiegazione filosofica della fede religiosa, cercava l'accordo colle scienze naturali e storiche, e perciò ripudiava la dottrina dell'ispirazione biblica ed il credo speciale delle singole confessioni. Essa distingueva nel dogma la forma passeggiera e l'idea religiosa duratura, ammetteva una varietà di formulazioni dei dogmi, e cercava col simbolismo di conciliare il razionalismo critico colla fede positiva. Il risultato di tutto cotesto lavoro doveva convergere nel far risaltare il lato etico sopra il dogmatico, e nel far compenetrare la religione dalla morale, guidando e vivificando la fede per mezzo della cognizione e dell'amore e santificando queste per mezzo della fede (1). Tutte le scuole teologiche protestanti concordano perciò nella tendenza di intendere il Cristianesimo come la vera religione morale (2), come la religione cioè in cui l'idea re-

(1) Pfleiderer. *Die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie*, Berlin 1891. pag. 15.

(2) Cotesta concezione si trova anche in un teologo cattolico del principio del secolo, in Giacomo Salat, il quale dice che la religione nel suo nocciolo interno è

ligiosa e morale dell'umanità viene realizzata in egual misura, mentre i due lati della colleganza con Dio e colla società umana trovano la loro sintesi più profonda nella figliuolanza di Dio. Così tutti gli sforzi del Rotke nella sua Etica Teologica si volgono a dimostrare che la pietà cristiana coincide in tutto e per tutto colla piena e pura moralità, tanto che la comunità religiosa o chiesa dovrà fondersi colla comunità morale o stato. Lo Schweizer sostiene che il Cristianesimo è religione perfetta, perchè s'identifica coll'ideale morale e religioso dell'umanità, ed il Dorner e lo Schenkel vogliono riuscire ad una intima compenetrazione del dogma colla morale (1). Anche il Harnask dice che la religione è la fede attiva nell'amore, è l'amore di Dio e del prossimo, e che l'amore del prossimo è sulla terra l'unica attuazione dell'amore di Dio, percui l'Evangelo si riassume nell'annuncio della solidarietà e della fratellanza umana e del sacrifizio in favore del prossimo (2).

Cotesta tendenza si mostra ancor più chiara e più sviluppata nel Ritschl e nella sua scuola.

eguale alla morale e che il Cristianesimo è l'istituto morale dell'umanità (Sell. *Die Entwikelung der Katholischen Kirche in XIX Iahrhundert*, Leipzig 1898, pag. 2?-3).

(1) Pfleiderer. *Grundriss der christlichen Glaubens und Sittenlehre*. Berlin 1893, pag. 65, *Entwickelung der protestantischen Theologie seit Kant*. Berlin 1892, pag. 29-31.

(2) Harnack. *Wesen*, pag 49, 65, 180, 188.

La peculiarità di questa sta nel cercare di arrivare ad un apprezzamento positivo della religione e della chiesa, basandosi sul positivismo e sul fenomenismo neokantiano, il che spinge a separare nettamente la scienza teoretica ed esplicativa dalla religione pratica e normativa, ed a considerare questa soltanto dal suo lato pratico, in quanto presta aiuto alla tendenza dell'uomo verso l'affermazione di sè nella lotta per la vita. L'essenza della religione viene riposta così nel favorimento della vita, nel sollevamento dell'uomo sopra la natura, ma cotesto fine non à nulla di trascendente, perchè sopra il concetto teologico della vita eterna il Ritschl pone come intuizione religiosa fondamentale il concetto puramente morale del regno di Dio, membro del quale diviene l'uomo soltanto per mezzo della fedele esecuzione del cómpito peculiare che ognuno à nella vita sociale [1]. Il regno di Dio, egli dice, è il sommo bene garantito da Dio alla comunità fondata da Cristo, esso vale anche come ideale morale, alla cui realizzazione tendono i membri della comunità per mezzo del retto agire. Questo à la sua somma legge ed il suo motore nell'amore verso Dio ed il prossimo, i quali due non sono in fondo che

[1] WENDLAND. *Albrecht Ritschl und seine Schüler im Verhältnis zur Theologie, zur Philosophie und zur Frömmigkeit unserer Zeit* Berlin 1899. pag. 22-4, 31, 48, 90, 94.

amore verso l'uomo come uomo, perchè l'amore verso Dio non à altro campo che l'amore verso i fratelli. La signoria di Dio à un fine puramente morale, ed il regno di Dio rappresenta il cómpito spirituale e morale dell'umanità raccolta nella comunità cristiana, la quale si riunisce nel regno di Dio per mezzo dell'esercizio dell'amore. Esso è soprannaturale, soltanto in quanto vengono quivi superate le forme morali della comunanza che offrono appiglio all'egoismo, è poi soprammondano, soltanto in quanto per mondo s'intende la connessione dell'esistenza naturale, condizionata e divisa naturalmente. La perfezione cristiana non è così qualche cosa di contrario o di superiore alla vita pratica dell'uomo, ma stà nella produzione della vita morale e del carattere, e ciò vuol dire che ognuno, badando al fine ultimo del regno di Dio, deve esercitare la propria funzione in uno speciale ufficio morale, e conservando la propria figliuolanza con Dio deve agire nelle peculiari condizioni di vita in cui è posto. Egualmente la formazione del carattere cristiano non consiste nell'estirpazione delle tendenze e degli affetti umani, ma soltanto nella loro purificazione e nobilitazione per mezzo del contrappeso dei principi etici. La comunità cristiana scioglie adunque il cómpito morale del regno di Dio, quando l'agire per l'amor del prossimo diviene l'ultimo movente delle sin-

gole azioni negli ordini naturali della vita. L'intuizione cristiana del mondo in forma abbreviata è la fede nella paterna provvidenza di Dio, e da questa deriva la concezione di Dio come amore, ed il fine morale della sua signoria (1).

La concezione etica della Teologia scientifica si diffuse anche nei paesi contigui alla Germania; così in Danimarca col Kierkegaard e col Martensen si

(1) Ritschl. *Unterricht in der christlichen Religion* Bonn 1895. pag. 2, 4, 6 7, 12-3, 45, 46, 53, 64

Uno scrittore italiano contemporaneo, che cerca di conciliare il cattolicismo colla scienza moderna, à espresso fugacemente in un suo articolo una concezione che non è di molto dissimile da quella del Ritschl. L'ideale cristiano, egli dice, per infinita gente è semplicemente la salvezza delle anime, ma ve ne à un altro. Il movimento dell'evoluzione umana tende ad uno stato di cose, in cui tutte le istituzioni famigliari, sociali e politiche, le attività economiche, scientifiche, artistiche prendono legge da un ideale di bontà, di verità, di bellezza riconosciuto come volontà divina. Questo regno di Dio che è già fra noi, che si sviluppa continuamente è pure un ideale cristiano..... I Cristiani, quando ànno cercato di salvare l'anima propria ed ànno beneficato il prossimo principalmente con questo fine, non ànno fatto tutto. Devono ancora lavorare, ciascuno come può, alla trasformazione cristiana della società, non per il loro profitto personale in questa o nell'altra vita, ma per la gioia di secondare il disegno divino, di servire Iddio senza stipendio..... Il movimento per questo ideale opererà nel seno stesso del Cristianesimo un grande distacco dagli interessi terreni e dalle passioni politiche (Fogazzaro. *Sonatine bizzarre.* Catania 1899. pag. 77-81).

manifestò la tendenza di umanizzare il cristianesimo e di considerare Dio come amore (1) ed in Olanda i teologi, che seguono la scuola di Hoeckstra, cercano la fonte della religione nei bisogni morali, la sua essenza nella liberazione e nell'approfondimento del lato morale dell'uomo, e ritengono che Dio sia lo stimolo verso l'ideale etico, ed il divino stia nella perfezione morale (2).

6. — Anche in Russia, in mezzo alla vergine e cieca fede del mondo slavo, si sviluppano delle dottrine analoghe, le quali non si diffondono soltanto tra le classi colte, ma anche tra i rozzi contadini. Tra questi difatti il Soutaief cercò di organizzare il vero cristianesimo, il quale consiste per lui esclusivamente nell'amore e nella carità. Per mezzo di questa egli vuole trasformare la vita, e coll'aiuto dell'Evangelo vuole ricondurre tra gli uomini la pace e la giustizia, introducendo il comunismo, il quale distruggerà l'egoismo insieme alla proprietà. Tutta la sua religione si riassume così nella pratica della giustizia e dell'amore nella vita comune (3). A questa religione popolare

(1) Höffding. *Sorex Kierkegaard als Philosoph* Stuttgart 1896. pag 133. Pfeiderer. *Entw.* pag. 30.

(2) Pfleiderer. *Geschichte der Religionsphilosophie.* Berlin 1893. pag. 686.

(3) Leroy-Beaulieu. *L'empire des tsars et les Russes.* Vol. III. pag. 528-9.

corrisponde un' altra letteraria ed aristocratica, la quale deve la sua origine al grande romanziere co: Leone Tolstoi, dedito ora a diffondere dottrine morali tra il popolo. Egli dice che la religione è la scienza di ciò che è bene e male nella vita, è l' espressione del concetto che si fanno della vita gli uomini migliori e più intelligenti di una certa epoca e società, ed indica ciò che devono fare gli uomini per divenire migliori e per vivere meglio. Ciò è confermato dal fatto che Dio è la stessa cosa che noi chiamiamo bontà, il vero tempio di Dio è il mondo degli uomini riuniti dall' amore, ed il vero culto sono le opere dell' amore. La religione poi di Gesù non è altro che l' indicazione di un ideale. e si riduce al comando di obbedire alla religione per realizzare il bene di amare la vita spirituale, che è data dal padre, e quindi di amare tutti gli uomini, percui la sostanza dei suoi insegnamenti sta nella dottrina dell' amore, dell' umiltà e dell' abnegazione. I principi essenziali di essa, disconosciuti dalle Chiese, sono l' intima parentela di tutti gli uomini con Dio, l' eguaglianza e la fraternità completa di tutti gli uomini e la sostituzione alla violenza dell' umiltà e dell' amore. La dottrina cristiana insegna così che l' essenza dell' anima umana è l' amore, che l' amore ed il bene per il prossimo sono l' unica vera, libera ed eterna vita, che Dio è la fonte della vita e il bene

supremo, e perciò la verità fondamentale di essa consiste nel non concepire la felicità degli uomini senza la loro unione e fraternità. Riconoscere cotesta è nostro dovere, perchè la vita del singolo è possibile soltanto per mezzo dell'aiuto e della solidarietà di tutti gli altri, percui ne viene che il fine dell'uomo è quello di conservare la propria vita alla felicità degli altri. Malgrado l'apparente distacco della nostra società dalla religione, pure vediamo che quasi inconsciamente e tacitamente si forma nel nostro tempo una coscienza religiosa, la quale consiste nel riconoscere che la nostra felicità materiale e spirituale, individuale e collettiva, attuale e permanente risiede nella fraternità di tutti gli uomini e nella nostra unione per una vita comune. Cotesta coscienza non ammette dei gruppi separati tra gli uomini, ma esige l'unione di tutti gli uomini senza eccezione, e pone al di sopra di tutte le virtù l'amore fraterno dell'intera umanità. Tale esigenza sgorga dall'essenza della coscienza cristiana, la quale consiste appunto in ciò che ogni uomo riconosce la sua figliazione divina, e come conseguenza di questa l'unione di tutti gli uomini con Dio e tra di loro (1).

(1) Tolstoi. *Kurze Darlegung des Evangelium.* Leipzig. Reclam. pag. 40, 50, 60, 100, 128, 142 3, 159, 173, 196-7. *Ma religion*, Paris 1888. pag 6, 8, 126. *Il regno di Dio è in noi* Torino 1894. pag. 107, 118. *Gù est ce que l'art?* pag. 63-4,

67, 78, 204-6, 238. *La felicità* nel *Padrone e Schiavo e saggi morali*, Milano 1895. pag. 269-271. *L'illusione religiosa*, Genova, 1901, pag. 28, 29, 30. Non bisogna però dimenticare che in fondo la riforma morale del Tolstoi è più vicina al buddhismo che al cristianesimo occidentale; egli è diffatti il vero rappresentante del monachismo greco, come ben dice l'HARNACK (*Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*. Giessen 1895, pag. 35), e si spinge sino al più estremo ascetismo e quietismo ed alla completa rottura colla civiltà. In un'altra concezione, più esplicitamente derivata dal buddhismo contemporaneo, si mostra pure una tendenza morale, cioè nella società Teosofica sparsa in Inghilterra, Francia, India, ecc. Non è teosofo difatti chi non pratica l'altruismo, chi non è preparato a dividere il suo ultimo pezzo di pane col più debole o più povero di lui, chi neglige di aiutare l'uomo suo fratello qualunque sia la di lui razza, nazione e credenza, in qualunque tempo e luogo lo vegga sofferente, chi fa l'orrecchio sordo al grido delle miserie umane, e chi finalmente sente calunniare un innocente e non prende la sua difesa come farebbe per se stesso. (BURNOUF *Le bouddhisme occidentale R. d d M.* 15 Luglio 1888. pag. 369; cfr. BESANC, *Il sentiero del discepolo*, Roma 1900, pag. 22-3, 31, 35.

CAPITOLO V.

Le religioni atee.

1. — Mentre i fatti riportati nell'ultimo Capitolo ci mostrano la crescente prevalenza del lato etico nelle religioni sul teologico, ve ne sono degli altri, i quali ci provano come si possa dare una religione priva di Teologia e ridotta ad un puro contenuto morale. Questi sono l'esistenza del Confucianismo e del Buddhismo, e la formazione nel nostro secolo di religioni senza Teologia, anzi atee. La dottrina di Confucio è un naturalismo etico, in cui il lato teologico si ritira ancor più con Mencio [1], giacchè non à nulla da fare con Dio e si può riassumere nella massima: si adoperi ognuno a fare il suo obbligo ed abbia per gli altri l'amore, che à per se stesso [2]. Essa non si occupa dell'uomo come

[1] Tiele, op. cit. pag. 36, 39.

[2] Puini. *Il Buddha, Confucio e Laotse*. Firenze 1878 pag. 315.

creatura che deve conseguire la sua perfezione fuori della società, ma se ne occupa per fare di lui un elemento utile nel consorzio sociale (1). La base di lei è il concetto che l'uomo è fatto per la società, che l'individuo non à valore che come membro utile di quella e che l'educazione, l'insegnamento e la religione devono indirizzarsi a tal fine (2). Confucio diffatti dice: Il perfezionamento di sè stesso è la base fondamentale di ogni progresso e sviluppo morale, e la grande legge del dovere deve essere cercata nell'umanità che è il principio dell'amore per tutti gli uomini, sicchè fare il bene vuol dire lavorare al perfezionamento degli altri uomini (3). Non fate adunque agli altri quel che non vorreste che fosse fatto a voi; siate equi e fedeli nelle vostre azioni di tutti i giorni e nelle vostre parole di tutti i momenti. L'amore dell'uomo verso i suoi simili è l'adempimento di tutti i doveri, la fonte della perfezione di tutte le virtù sociali (4). Le pratiche religiose sono invece qualche cosa di secondario e sono destinate a svolgere i sentimenti di onestà, di sincerità, di fedeltà e di ri-

(1) Puini. *Contribuzioni allo studio comparativo delle istituzioni sociali nelle antiche civiltà*, Firenze 1889. pag. 38.

(2) Puini. *Contrib.* pag. 48.

(3) *Ta-hio*, *King* 6; *Tchoung Ioung* XX. 4. XXVI. 1; *Lun-yu* I. I. 2. I. XII. 22.

(4) Confugio. *Chou-King*, pag. 176.

spetto (1). La virtù dell' umanità è amare gli uomini con tutta la forza ed estensione della propria affezione (2), e l' uomo superiore è quello che è senza egoismo e senza parzialità e che à una benevolenza eguale per tutti (3). Mengtseu poi esplicando ciò disse: la dottrina del nostro maestro consiste unicamente nell' avere la drittezza del cuore e nell' amare il suo prossimo come se stesso (4). Agire verso gli altri, come noi vorremmo che essi agissero verso di noi, e non fare agli altri ciò che si desidera che essi non facciano a noi, ecco la dottrina dell' umanità (5).

2. — Il Buddhismo non fu una rivoluzione ma una riforma puramente etica fatta per il popolo e popolarmente (6). Esso non fu una filosofia ma rimase estraneo ad ogni interesse metafisico; di fatti non ricercò l' origine e la causa prima delle cose, non riconobbe nè sostanza, nè entità alcuna, nè creazione, ignorò l' esistenza di una divinità intelligente e personale, fu adunque un sistema ateistico, il quale ebbe per fine di condurre gli uomini ad uno stato di purità e di perfezione ideale, ed ebbe quindi una morale molto elevata e benefat-

(1) Confugio. *Li-Ki*, XXV. 2.
(2) *Lun-yu* T. 1, 6.
(3) Confugio. *Lun-yu* XII. 22.
(4) *Lun-yu* I. VI. 28. *Meng-tseu* II. VII. 4.
(5) *Meng-tseu* II. VII. 4. *Lun-yu* I. II. 14; I. IV. 15.
(6) Tiele, op. cit. pag. 153-4.

trice (1). Esso si dirige all'uomo caduto nella sventura, gli apprende a comprendere il suo dolore e gli mostra la via da seguire per toglierlo, facendogli vedere che noi portiamo in noi il frutto di tutto ciò che abbiamo fatto. Il principale interesse dell'attività morale non si trova nei doveri esteriori,

(1) Puini, op. cit. pag. 6, 137, 170. Chantapie de la Saussaye. *Lehrbuch der Religionsgeschichte* Freiburg in B. 1887 Vol. I. pag. 388. Renan. *Nouvelles Etudes d'histoire religieuse*. Paris 1885 pag. 84, 6. Oldenberg. pag. 208, 264. Il re Asoca Pyadati nella sua celebre iscrizione dice: la religione è il meno possibile di male e molto bene, la pietà, la carità, la veracità e la purezza della vita (Renan, op. cit. pag. 149). Nell'Editto XI poi dice: Questo fa parte della legge: benevolenza verso gli schiavi ed i servi, obbedienza verso i genitori, generosità verso i parenti, gli amici, gli asceti ed i bramani, ed il rispettare la vita di qualunque creatura (Pavolini. *Il Buddismo*, Milano 1898, pag. 95). Oltre ai comandamenti buddhistici espressi in forma negativa, vi sono nei sacri testi disseminate una quantità di massime speciali per tutti i casi della vita, e tutte sono animate da un caldissimo e puro spirito di carità e di amore del prossimo che si esplica in atti della più illimitata generosità e del più eccelso spirito di sacrificio (Pavolini, op. cit. pag. 72). Una bella ed ampia raccolta dei brani più importanti tratti dai libri sacri del Buddhismo fu data dal Warren nel *Buddhisme in translations* pubblicato nel Volume terzo della *Harvards Oriental Series* Cambrige Mass. 1896. Anche la scuola posteriore del Mahayana, per quanto abbia una metafisica trascendente, si rese popolare per l'etica, la quale raccomandava la devozione, la carità verso gli infelici e verso tutte le creature (Pavolini, op. cit. pag. 103).

ma risiede innanzi a tutto nel cuore stesso della vita personale, nel lavoro incessante della disciplina interiore. Perciò il buddhista invece che di preghiere si serve della purezza del cuore, della meditazione e della saggezza quali mezzi per arrivare al fine supremo della liberazione dal mondo dei dolori (1). Cotesto fine non è però il Nulla assoluto, perchè tutti i testi, sì in sanscrito che in pali, considerano il Nirvana come uno stato morale che deve essere raggiunto nel nostro mondo ed in questa vita, per cui la santità buddhistica non significa la distruzione della personalità e la morte, ma la perfezione nella pace, nella bontà e nella sapienza, la quale si ottiene per mezzo del dominio di sè e dell'educazione morale (2).

Il Buddhismo parte dalla tesi che sì tutta la vita che ogni esistenza sulla terra non sia che dolore, e perciò è spinto al pessimismo etico ed all'ascetismo. Esso difatti sveglia ed intrattiene delle disposizioni di benevolenza e misericordia verso il mondo intero, ma ricorda che coll'affezzionare il proprio cuore ad altri esseri non si fa altro che cadere sotto il giogo delle gioie e dei

(1) Chantapie de la Saussaye, op. cit. Vol. I, pag. 419-420.

(2) Oldenberg, pag. 208, 234, 270, 290, 305, 378.

dolori del nostro mondo efemero (1). Cercando di redimere l'uomo dal male che regna universalmente nel tempo e nello spazio, pone quale ideale il santo, il monaco, il quale abbandona il mondo e la vita sociale e non sente i bisogni ed i desideri umani, non agisce neppure, ma è simile ad un morto, e disprezza il lavoro, la donna e tutte le condizioni della vita terrena. A lui non sono necessarie le virtù umane attive, delle quali solo à bisogno l'uomo nei primi stadî preparatori del Buddha (2). Cotale predominio dell'ascetismo si vede anche nel fatto, che la vera vita santa è quella del monaco e che la congregazione dei monaci è nella chiesa buddhistica non soltanto il corpo più alto e regnante, ma è il vero nucleo, la comunità, della quale gli innumerevoli credenti non sono che una colossale appendice, per cui il Buddismo è un ordine di monaci coi suoi affigliati (3). Malgrado la completa mancanza di Teologia e di soprannaturale, le religioni di Confucio e di Buddha sono le più diffuse e quelle che contano il maggior numero di proseliti sparsi per tutta l'Asia. È vero che anche in esse si è infiltrato quà e là col tempo qualche elemento teologico, questo però non pro-

(1) Rhys David. *Der Buddhismus.* Leipzig Reclam 1899, pag. 119, 125, 209.

(2) Oldenberg, pag. 215, 223, 289, 294.

(3) Kuenen, op. cit. pag. 266. Oldenberg, pag. 270-379.

viene dalla loro natura originaria, ma si deve alla degenerazione, prodottasi in esse in seguito al bisogno di soddisfare al rozzo sentimento dei volghi e dei popoli ignoranti, a cui si estesero (1).

3. — Dei tentativi simili di religioni atee furono fatti nel nostro secolo, e il primo fu quello fatto dal Comte colla sua Religione dell'Umanità. Già nella Filosofia positiva egli aveva sostenuto che sì sotto il rapporto statico che sotto il dinamico l'uomo propriamente detto non è che una astrazione e che sopratutto nell'ordine intellettuale e morale non vi ha di reale che l'umanità (2). Nella Religione positiva egli accentua cotesta dottrina e sostiene che l'intelligenza ci fa riconoscere al di fuori una potenza superiore, a cui la nostra esistenza si deve sempre sottomettere, e che da ciò siamo condotti alla nozione di un essere immenso ed eterno: l'umanità, motore immediato di ogni esistenza individuale e collettiva, attorno al quale spontaneamente si concentrano sì le nostre affezioni come i nostri pensieri e le nostre azioni (3). Così si ottiene una religione, la

(1) Puini. *Saggi di Storia della religione.* Firenze 1882, pag. 256.

(2) Comte. *Cours de philosophie positive.* Paris 1877. Vol. VI, pag. 590.

(3) Comte. *Catechisme positive.* Paris 1889 pag. 49, 58-9. Nella *Synthese subiective* (Paris 1856) Comte à operata la

quale consiste nel regolare ogni natura individuale e nel riunire tutte le individualità; essa può, invocando un'autorità superiore ad ogni individuo, dare delle regole veramente efficaci, le quali sono fondate su un apprezzamento sociale che non comporta indecisioni (1). Ogni fede à avuto sempre lo stesso oggetto essenziale, concepire cioè l'ordine universale che domina l'esistenza umana per determinare la nostra relazione generale verso di lui; e per subire cotesto impero diviene assolutamente indispensabile la nostra armonia morale, la quale è impossibile, se dominano esclusivamente le affezioni personali, e si effettua invece soltanto per opera dei sentimenti altruistici divenuti preponderanti in seguito alle relazioni domestiche e civiche (2). La religione deve perciò sopratntto disporci ed insegnarci a vivere per gli altri, e la formola sacra di essa è: l'amore per principio, l'ordine per base ed il progresso per fine (3). Essa impone a tutti l'obbligo di aiutare ciascuno ad adempiere la propria funzione, e fa considerare come destinazione dell'uomo il trionfo della sociabilità sulla perso-

incorporazione del feticismo al positivismo aggiungendo al grande essere il gran feticcio: la terra attiva e benevolente, oggetto sacro della nostra affezione.

(1) Ib. pag. 44, 48.

(2) Ib. 49-53.

(3) Ib. pag. 59-77.

nalità, e ciò perchè l'altruismo non è soltanto la base della nostra armonia morale, ma da solo ci può procurare la maggiore intensità di vita (1). Cotesta azione morale è possibile, malgrado l'esistenza di un essere superiore che domina l'individuo e malgrado l'ordine immutabile, cui sono sottomessi gli avvenimenti, perchè in questi le condizioni fondamentali sono sempre immutabili, ma le disposizioni secondarie possono essere modificate anche per il nostro intervento. Perciò il nostro destino si compone non solo di rassegnazione ma anche di attività, e noi dobbiamo conoscere ciò che è per prevedere ciò che sarà, affine di migliorarlo per quanto è possibile, dovendo l'idealità migliorare la realtà (2).

La religione consta di tre parti: culto, dogma e regime, delle quali la prima è la più importante, perchè si rivolge alle nostre affezioni, che dirigono sì i nostri pensieri che le nostre azioni (3). Il culto difatti tende al miglioramento dei nostri sentimenti, perchè noi adoriamo il grande essere per

(1) Ib. pag. 263-277, 280, 298-9, 304.

(2) Ib. pag. 54, 56, 64, 92, 124.

(3) La preponderanza delle facoltà affettive sulle intellettive era già stata riconosciuta nella *Philosophie positive* (Vol. IV. pag. 387), percui se ivi è detto che le idee governano e muovono il mondo (Vol. I. pag. 41), con ciò si vuol dire che soltanto la spinta e la direzione dell'evoluzione sociale è data dalle idee.

meglio servirlo migliorandoci, ed è quindi destinato ad idealizzare il dogma per idealizzare il regime (1). Malgrado riconosca che le opere avranno sempre maggior valore dell'effusione del sentimento non soltanto nei resultati esteriori ma anche per il miglioramento interno, il Comte pone quale condizione principale di cotesto culto l'esercizio regolare della preghiera privata o pubblica. Il positivista prega per espandere le sue migliori affezioni e per divenire migliore, dovendo ogni preghiera preparare all'effusione per mezzo della commemorazione, e perciò deve essere un opera d'arte prodotta da grandi poeti, i quali soli riescono efficaci e sviluppano in noi il sentimento della perfezione (2). Il culto è personale, domestico e sociale; difatti la sociolatria pone per ogni cuore una progressione naturale, ove le effusioni individuali preparano degnamente le celebrazioni collettive per mezzo dell'intermediario normale delle consacrazioni domestiche. Per riuscire a ciò è di grande importanza l'opera della donna, la quale in seguito al predominio del lato affettivo è il più perfetto rappresentante dell'essere supremo ed è quindi il suo principale ministro e l'angiolo guardiano per noi. Essa come madre, sposa e figlia

(1) Ib. pag. 62, 48, 78-80.
(2) Ib. pag. 95-7, 98-100, 102-3.

deve nel nostro culto sviluppare la venerazione, l'attaccamento e la bontà (1), ed il suo principale officio consiste nel formare e perfezionare gli uomini.

Vi sono tre preghiere fondamentali del culto domestico: al levarsi, alla metà delle occupazioni ed all'appressarsi del sonno, la prima è la principale e la più lunga, e tutte e tre insieme durano due ore. Vi sono poi nove sacramenti sociali: 1] la presentazione alla nascita, 2] la iniziazione a 14 anni, al passaggio dall'educazione spontanea diretta dalla madre alla sistematica diretta dal sacerdozio, 3] l'ammissione a 21 anno, 4] la destinazione a 28, 5] il matrimonio dopo il 30.° anno, 6] la maturità a 42, 7] la ritirata a 63, 8] la trasformazione alla morte, 9] l'incorporazione 7 anni dopo la morte per giudizio del sacerdozio (2). Nel culto pubblico il presente glorifica il passato per preparare l'avvenire, e ciò avviene per mezzo di un sistema di feste settimanali che devono riempire l'anno positivista diviso in 13 mesi di quattro settimane, più un giorno complementare consacrato all'insieme dei morti, ed un giorno aggiunto per gli anni bisestili consacrato alle sante donne. Coteste feste sono destinate ad idealizzare i legami fondamentali, gli stadii preparatori e le funzioni

(1) Ib. pag. 108-9, 123.
(2) Ib. pag. 112-3, 116-122.

normali dell'umanità (1). Ogni società à bisogno di un governo destinato a ricondurre alle vedute ed ai sentimenti d'insieme gli agenti che tendono sempre ad allontanarsene; il governo però non può essere soltanto materiale, perchè a questo è sempre necessario l'aiuto dell'influenza sacerdotale, la quale sola è capace di consacrare l'ascendente materiale esposto ad invidiose contestazioni. Ogni consacrazione consiste nel rappresentare il potere corrispondente come il ministro di una potenza superiore generalmente rispettata, quindi nessuna società può conservarsi e svilupparsi senza un sacerdozio, al quale appartiene la vita soggettiva, il consiglio e l'educazione universale ed il regolamento del regime pubblico, in modo da realizzare la devozione dei forti ai deboli e la venerazione dei deboli pei forti (2).

4. — Malgrado la giustezza del principio fondamentale, in seguito alle strane e ridicole pratiche del culto calcato sul cattolicismo, la Religione dell'umanità fu abbandonata in Francia da molti discepoli del Comte con Littrè alla testa. Questi respinge la costituzione cattolica della chiesa, ma

(1) Ib. pag. 127-131.

(2) Ib. pag. 251-4, 304. Sulla religione comtiana vedi la bella esposizione fatta dal Mill *Auguste Comte e la philosophie positive*. Paris 1868, pag. 142, 148, 158, 163.

ammette il simbolo dell'umanità, la quale è l'ideale che bisogna imparare a conoscere nella scienza e nell'educazione, amare nella religione, abbellire nelle arti belle, arricchire nell'industria, per il che deve dominare tutta la nostra vita individuale domestica e sociale (1). Invece altri accettarono anche il culto capitanati da Lafitte direttore del positivismo completo, il cui organo ufficiale è la *Revue occidentale*. Egli pose come ufficio fondamentale del sacerdozio positivista l'insegnamento impartito nella casa di Comte della *Rue Monsieur le prince*, e cercò di estendere questo anche alle classi operaie per rigenerarle per mezzo di conferenze e di corsi. Egli fece quindi attiva propaganda presso tutte le classi sociali colla diffusione delle *Societés positivistes*, dei *Cercles positivistes des ouvriers*, con congressi e feste e colla celebrazione dei centenari di Diderot e della rivoluzione francese (2).

Avendo il Lafitte nel 1892 accettato il posto di professore di storia delle scienze nel *College de*

(1) Littrè. *Philosophie positive*. Vol. XII. pag. 313. *Conservation, revolution, positivisme* Paris 1879. pag. 395, 409.

(2) Gruber. *Der Positivismus vom Tode A. Comte's bis auf unsere Tage* Freiburg i. Br. 1891, pag. 65 e seg. Cfr. l'*Appendice* del Laffitte all'op. cit. del Comte pag. 401-2. Vedi pure Dich May *L'enseignement positiviste a Paris*, nella *Revue internationale de l'Enseignement*. Paris 15 Maggio e 15 Luglio 1897.

France, il gruppo chileno brasiliano, che non voleva saperne nè della tendenza puramente intellettuale di Littré, nè del positivismo integrale, protestò contro questo atto contrario ai principî del Comtismo, e costituì anche a Parigi un nuovo apostolato puramente religioso capitanato da Lagoriggue (morto poi il 4 Maggio 1894). Questa nuova scuola si attiene esclusivamente alla parte religiosa del Comtismo, e pone come scopo alla Religione dell'Umanità la riorganizzione della società umana nella sua esistenza normale definitiva, cioè pacifica ed industriale, alla quale si può pervenire soltanto per mezzo dell'ascendente graduale della Religione dell'Umanità (1).

In Inghilterra la nuova religione trovò molti aderenti, organizzati in diverse chiese, le quali per opera di Congreve ànno un proprio culto pubblico, che si manifesta nell'esercizio dei sacramenti, nelle feste e nei pellegrinaggi, e per opera di Harrison ànno un culto privato e domestico (2).

(1) Lagariggue. *Le fau et le vrai positivisme.* Paris 1892, pag. 10-11.

(2) Gruber, op. cit. pag. 82 e seg. Accanto al positivismo dell'Inghilterra si deve porre la Società Secolare fondata dal Bradlaug, la quale oltre allo scopo negativo di spezzare i ceppi del dogmatismo, à il fine positivo di sostituire all'ascetismo cristiano la morale secolare e mondana, la quale significa carità, sincerità, veracità e giustizia (*Il Secolarismo* (trad. ital.) Milano 1877, pag. 7, 71-7).

La maggior diffusione del positivismo religioso si à nel Brasile e si deve a B. Constant e M. Lenos, fondatori dell'apostolato del Brasile per diffondere la Religione dell'Umanità, mercè della quale riuscirono a guadagnare grande autorità in tutte le classi sociali e sino sul governo della nuova repubblica (1). Nel 1891 essi eressero un tempio e lo inaugurarono alla presenza di 500 aderenti.

5. — Il tentativo di fondare una religione morale riuscì molto bene negli Stati Uniti, i quali sono destinati a realizzare una religione rischiarata puramente individuale, facente della gente onesta, e del tutto esente da pretensioni metempiriche (2). Quivi difatti oltre all'Unitarismo, al Teismo ed al Cosmismo l'evoluzione delle idee religiose portò alla fondazione della *Society for ethical culture* dell'Adler, la quale per oggetto della religione non pone Dio ma la legge morale (3). Che ciò dovesse avvenire l'aveva vaticinato l'Emerson, il quale diceva che l'America introdurrà una pura religione, il cui progresso starà nella sua identità colla morale. Se le antiche forme di religione decadono e se lo scetticismo devasta la comunità, ciò non

(1) Gruber, op. cit. pag. 93 e seg.

(2) Renan. *Etudes* pag. 401.

(3) Goblet d'Alviella. *Le rationalisme aux Etats Unis* pag 640, 656.

può essere curato o impedito da una modificazione delle credenze teologiche e meno ancora dalla disciplina teologica; bisogna dimenticare i libri e le tradizioni ed obbedire alle percezioni morali. La nuova chiesa sarà perciò fondata sulla morale; è vero che contro di ciò si dice che l'Etica non è capace di soddisfare l'affetto, ma tutte le religioni che abbiamo sono l'etica di una o di un altra santa persona (1).

La *Society for ethical culture* di *New York City* che realizzò cotesto ideale del grande scrittore e che fu fondata nel 1876 dall'Adler, riconosce la morale quale essenza della religione e non à altro culto che quello che consiste nell'adempimento sempre più perfetto dei doveri umani. Essa è una vera e propria chiesa ed ottenne dallo stato

(1) Emerson. *Worship*, *The sovereignty of ethics*, nei *Selects Writings* London 1888, pag. 213, 225, 238, 240. Già nel discorso sull'uomo riformatore aveva sostenuto che il rimedio a tutti i mali morali e sociali si doveva trovare nell'amore per il prossimo e per l'umanità (*Essai sur la nature* (trad. franc.) Paris 1865, pag. 250-2). Si confrontino i bei versi di Victor Hugo:

Tu dis: — Je vois le mal et je veux le remede
Je cherche le levier et je suis Archimede. —
Le remede est ceci: Fais lès bien. Le levier
Le voici: Tout aimer et ne rien envier.
Homme, veux-tu trouver le vrai? cherche le juste.

(*Religions et Religion* Paris 1880 pag. 71).

di New-York il diritto di celebrare matrimoni e di accompagnare i defunti e quindi fu parificata a tutte le altre confessioni religiose che esistono colà. Il centro di tutta la sua attività sta nella conferenza domenicale, che si teneva da prima a Standard Hall, poi a Chickering Hall ed ora nell'ampio e bello *auditorium* della Carnegie Hall capace di più di 3000 persone (1). La società à comperato il terreno per costruire il proprio cimitero, ed è ora occupata nella costruzione del grande edificio, in cui raccoglierà tutti i locali che le sono necessari. Perciò è preventivata una spesa di mezzo milione di dollari, e ne à già raccolti più di 300,000 da privati sottoscrittori (2). Al principio contava 28 membri, ma dopo 10 anni ne aveva circa 600. Nella primavera del 1883 si fondò la seconda società a Chicago diretta dal Salter, nel 1885 la terza a Filadelfia diretta dal Weston (3); nel 1886 si fondò la quarta a St. Louis diretta dal Scheldon e nel 1894 la quinta a Kensington presso

(1) Scheldon. *On ethical movement* London 1896, pag. IX-X.

(2) *Rapport*, n. 6, pag. 6; n. 7, pag. 7.

(3) Il Weston passò poi a dirigere le riviste della Società ed il suo posto fu preso dal Salter, mentre a Chicago andò Mangasarien, già coadiutore dell'Adler. Nel 1897 il Salter ritornò a Chicago e lasciò la Società di Filadelfia senza stabile *lecturer*.

Filadelfia. Nel 1887 si istituì l' Unione delle Società governata dalla fraternità dei predicatori e dai delegati designati dalle società, delle quali non se ne sono fondate altre solo per mancanza di predicatori atti a dirigerle. Dal 1° aprile 1888 la società à la propria rivista trimestrale *The ethical Record* (1), la quale dopo due anni si è trasformata nell' *Internationale Iournal of Ethics.* Questo però non è organo ufficiale della Società, la quale invece dal 1894 pubblica gli *Ethicals Adresses* diretti pure dal Weston, i quali escono una volta al mese e contengono le principali conferenze della domenica e le notizie sul movimento etico. La Società di Nuova York à ora per proprio organo l' *Ethical Record* edito dal Chubb, il Salter poi dirige e pubblica per difondere le idee delle società etiche una rivista mensile *The cause*, ed il Coit allo stesso intento si è fatto editore della rivista settimanale *The Ethical World.*

Scopo della società si è di porre la morale a base della religione e di cooperare in tutti i modi con istituzioni filantropiche e coll' educazione a perfezionare la moralità nella società e negli individui e perciò accetta il concorso

(1) Hoffman. *Aperçu de l' histoire du mouvement morale* nella *Religion basèe sur la morale* Paris 1891 pag. 12-4.

di tutti i buoni senza badare alle loro opinioni religiose e filosofiche. L'educazione morale della gioventù è affidata al predicatore (*lecturer*), il quale compie anche l'officio della domenica consistente nell'esecuzione di qualche pezzo di musica ed in un discorso. L'istruzione morale è divisa in tre gradi: 1] morale insegnata per mezzo di favole, leggende e storie contenenti lezioni morali, 2] morale pratica, dottrina dei doveri insegnata dialogicamente, 3] storia delle grandi religioni, specialmente del Giudaismo e del Cristianesimo per mostrare quanto vi è di vero e di falso in esse, filosofia pratica. La scuola è domenicale e dura 7 anni, cioè dagli 8-9 anni ai 15-6, e la fine viene festeggiata con solennità speciale: con discorsi, canti e coll'esame (1). Vi sono poi tre classi

(1) Hoffmann op. cit. pag. 20-4. Il Scheldon a St. Louis tiene le seguenti serie di lezioni nella Scuola etica domenicale, il cui corso completo è di 9 anni. *Corso I.* (dai 7-9 anni): Storie tratte dal Nuovo Testamento badando al loro contenuto morale. *Corso II.* (10 anni): Istruzioni morali sulle diverse abitudini. *Corso III.* (11 anni). Studio della vita instituzionale. P. I. La casa. *Corso IV.* (12 anni): La vita di Gesù. *Corso V.* (13 anni): Vita instituzionale. P. II. Il proprio paese. *Corso VI.* (14 anni): Doveri verso se stessi. *Corso VII.* (15-16 anni): Storia delle credenze religiose e della civiltà. In ogni domenica prima e dopo la lezione si tengono istruzioni catechetiche, canti morali diretti ad innalzare il sentimento, esposizione di bei quadri, belle statue e di bei paesaggi; inoltre si fa della musica, e si fa apprendere a memoria un bel pensiero

etiche di perfezionamento: la prima per le giovani dai 15-18 anni, che si tiene una volta per settimana sotto la direzione del Dott. Elliot, la seconda per i giovani dei due sessi due volte al mese, la terza per gli studenti universitari tenuta una volta per settimana. L'Adler fondò anche giardini infantili e scuole giornaliere per gli operai (*Workingsmen school*), ed a fondamento di tutte pose la Scuola di Etica applicata divisa in tre sezioni: 1] Religione (direttore il prof. Toy), 2] Economia politica (prof. Adams), 3] Etica (Adler). Questa oltre ai consueti corsi di lezione tiene ogni anno delle sessioni estive, le quali da prima ebbero luogo a Plymouth Mass, ed ora invece si tengono a Glocester Mass, ove si riuniscono per tener conferenze e discussioni moltissimi professori di tutte le Università americane. L'istituzione ora è divenuta autonoma, ed è diretta da un proprio consiglio, che à per segretario il Weston (1).

morale che verrà esplicato poi insieme ai brani scelti di lettura, tratti dai libri sacri di tutti i popoli e dalle letterature classiche antiche e moderne (*Plan of an ethical Sunday School* nei *Ethical Adresses* Fifth serie n. 7 e 8, pag. 115-182). Oltre che nella scuola domenicale l'insegnamente morale è dato a Nuova York anche nella scuola elementare modello istituita dalla Società etica, e quivi è unito intimamente all'insegnamento della storia e della letteratura ed occupa ogni giorno dai 15 ai 30 minuti (*Rapport* n. 6, pag. 11).

(1) Scheldon, op. cit. pag. XII-XIII.

L' Adler à pubblicato un'opera speciale sull'insegnamento morale dei bambini, in cui espone le idee da lui applicate nelle scuole della Società etica. La scuola, egli dice, deve trasmettere agli alunni il fondo comune delle verità morali, deve educare l'umanità nello scolaro e formarne il carattere. Perciò tutta l'atmosfera del locale scolastico dovrebbe spingere a purezza morale, ed ivi dovrebbe regnare un clima in cui non possano prosperare bassezza e trivialità. Còmpito dell'insegnamento morale si è di rinforzare le costumanze e di spiegare con chiara e comprensibile esposizione le leggi dei doveri, che stanno a base di quelle; e così dà al costume una base razionale e permette l'estensione delle regole anche a casi nuovi. Tutti gli altri insegnamenti possono giovare a questo, ma il fattore principale dell'azione morale è il maestro, il quale ai giovani scolari deve soltanto esporre le dottrine morali senza cercare di spiegare perchè il buono deve essere fatto ed il cattivo vietato. Nel corso elementare si deve sviluppare l'osservazione dei fatti morali, far distinguere in questi il bene ed il male e porgere esempi adatti alla vita infantile, giovandosi di racconti, di favole, di storielle e dei poemi omerici, massimamente dell'Odissea. Nel corso medio bisogna passare dalla percezione al concetto di dovere e formulare le regole concrete dell'agire buono,

senza assurgere alle leggi supreme assunte dalla filosofia o dalla teologia. Perciò si deve passare dal fatto concreto alla regola, mostrare l'applicazione di questa ad altri casi, ed esporre i doveri speciali delle diverse età del giovane, lasciando al corso superiore lo studio dei doveri dell'uomo e l'approfondimento di tutta l'Etica. Per sussidio al corso è di gran giovamento una raccolta di proverbi tratti dalla Bibbia, dal Darmapada, dall'Imitazione di Cristo e da altre fonti antiche e moderne. I proverbi scelti devono essere brevi, forti e profondi; non devono essere dati molti alla volta ma devono servire a riunire lunghe catene di riflessioni morali e ad indicare la via della virtù (1).

La società etica partendo dal concetto che la pratica dei doveri è il mezzo migliore per riformare e perfezionare l'interno dell'uomo e che la religione deve tendere al miglioramento delle classi meno fortunate, cura specialmente le opere filantropiche, le quali sotto il nome di opere riunite di assistenza ànno per iscopo la carità preventiva, essendo destinate ad aiutare gli altri a giovare a se stessi. Ad esse si aggiungono speciali società sì per l'edu-

(1) Adler. *Der Moralunterricht der Kinder* Berlin 1894. pag 8, 11, 21, 27, 46, 86-7, 151, 156. Una bella raccolta di sentenze etiche disposte sistematicamente in 92 capitoli è stata fatta dal Coit nel suo *The massage of man. A book of ethical scriptures.* London 1895.

cazione degli orfani e dei bambini nei tre giardini infantili che per la cura degli infermi poveri, l'associazione etica dei giovani dai 15-17 anni e la *Neigborhood guild association* istituita dal Coit per creare in ogni quartiere abitato da operai degli stabilimenti, ove giovani e vecchi dei due sessi possano trovare occasione di coltivare le relazioni sociali, e di ricrearsi onestamente nelle ore di svago (1). Còmpito della Gilda si è di organizzare la vita psichica e morale del popolo, estendendo la coltura universale delle dottrine sociali ed innalzando e realizzando tra gli operai gli ideali di abilità professionale e di coltura intellettuale e morale. Il Coit considera la famiglia come la vera base morale della società umana, e desidera di mantenerla in vita, di avvicinarla sempre più al suo ideale e di farla sostegno delle virtù civili, ma perchè essa agisca nel modo il più perfetto egli crede che ci sia bisogno che si unisca con altre famiglie per scopi che riescono in egual modo a vantaggio di tutte. Tali associazioni sono appunto le Gilde, le quali tendono al soddisfacimento di tutti i bisogni umani, e riuniscono insieme si gli uomini che le donne delle diverse età e delle più disparate professioni, separando in 4 *club* distinti soltanto i ragazzi ed i giovani dei due sessi. Esse cercano di ottenere un migliora-

(1) Id. pag. 27-42. Scheldon op. cit. pag. 14-15.

mento delle condizioni degli operai, ma vogliono che questo provvenga da un movimento sorto tra le loro file, e quindi lasciano loro piena autonomia e libertà si nell'amministrazione, che nell'organizzazione degli studi e delle distrazioni e solo badano che queste servano di mezzo per togliere l'intemperanza, il vizio e l'egoismo (1).

Nel 1893 fu fondata la conferenza delle donne, che à per iscopo lo studio delle questioni sociali, morali ed educative riguardanti la donna, e che si divide nelle seguenti ramificazioni: 1] l'associazione per lo studio della natura infantile, 2] l'unione di assistenza delle donne, 3] la gilda dei fanciulli storpiati, 4] la gilda dei fanciulli composta di 8 clubs con 141 membri, i quali si riuniscono ogni mese per sviluppare la loro sociabilità e solidarietà, 5] la sezione delle operaie. La società di Cicago à fondato quattro scuole etiche ed un Seminario per i maestri di morale diretto dal Salter, e nella

(1) Coit. *Nachbarschaftsgilden* (trad. ted.) Berlin 1893. pag. 5, 7-8, 10-1, 22, 40-2, 19, 96. L'Adler e l'Elliot ànno fondato con un intento etico-sociale le seguenti istituzioni autonome: il *Settlement of Ost-New Iork*, l'*East sid ethical club*, e la *Hodgson Guild;* questa ultima serve per abituare alla vita sociale e morale i ragazzi mezzo selvaggi del quartiere irlandese. Nel *People Institut* ogni sabato sera si tengono delle conferenze, nelle quali dinnanzi a 4-5000 uditori si trattano dei problemi sociali e politici dal punto di vista etico (*Rapport* n. 6. pag. 13 4).

Henry Booth House à un grande *settlement* per l'istruzione e lo svago del popolo e per la pacificazione sociale. La società di Filadelfia à fondato recentemente una nuova sezione di riforma per far penetrare l'Etica negli affari pubblici, ove regna la più sfrenata corruzione, e per interporsi quale tribunale etico tra il capitale ed il lavoro. Lo Scheldon a St. Louis à fondato la *Self colture association* allo scopo di svegliare e di fortificare tra gli operai e le loro famiglie l'aspirazione verso il perfezionamento intellettuale. Un grande edificio di proprietà della società contiene le seguenti scuole: 1] Corsi per i giovani su ciò che concerne le macchine e la loro storia, 2] corso di scienze naturali per i due sessi, 3] corso d'igiene per le giovani, 4] biografia delle donne eminenti per le giovani 5] corso di retorica per i due sessi, 6] corso di educazione commerciale, 7] insegnamento di arte culinaria, 8] insegnamenti sul *menage* domestico. A questi si aggiunge il Club per l'etica greca, che studia le tendenze etiche nella letteratura e nella filosofia dei diversi popoli non per semplice erudizione ma per ricavare i mezzi i più utili alla soluzione dei problemi moderni (1).

6. — Nel 1888 il Coit, già aggiunto dell'Adler,

(1) Foerster. Fr. W. *Rapport sur le mouvement ethique* Zurich 1897-900. n. 1. pag. 16-8; n. 2. pag. 8, 9, 11. n. 6, pag. 16.

andò a Londra a dirigere la *South Place Religious Society*, la quale cangiò il suo nome in *S. P. Ethical S.* Il movimento etico non assume a Londra l'organizzazione americana, non à alla testa un predicatore fisso, ma un comitato di uomini e di donne, il quale invita ora l'uno ora l'altro dei conferenzieri aderenti alle idee etiche a tenere un corso di letture. A Londra vi esiste inoltre l'*Union of ethical societies*, la quale raggruppa le associazioni seguenti: The East, the Westh, the North, the South, the Battersea, the Portsmouth, e the Belfast Ethical Society. Essa fu fondata il 12 Novembre 1895, e nel suo primo congresso deliberò di formare una biblioteca etica che avesse una sezione speciale per la gioventù, di contribuire alla propaganda etica in Inghilterra in conformità al programma di Zurigo, di sorvegliare le scuole etiche per i bambini tenute alla domenica sotto la direzione di Gould, e di diffondere le *gilde* dei giovani. Nel secondo congresso del 1897 dimandò che l'insegnamento morale rimpiazzi nelle scuole l'insegnamento religioso e che formi il centro di tutta l'educazione elementare. Per riuscire in cotesto intento fondò la *Moral Educational League*, in cui oltre alle società etiche sono rappresentati gruppi operai e socialisti, ed ànno promesso il loro appoggio anche i positivisti. L'unione à poi creata una ricca biblioteca etica col nome di *Mc Intire Ethical Library*,

e dal Gennaio del 1898 à per proprio organo *The Ethical World*, che si pubblica ogni settimana sotto la direzione di Coit e di Gould (1).

Indipendentemente dal Coit, che è passato quale *lecturer* alla *West L. E. S.*, fu fondata da Bosanquet, Miarhead, Ritchie e Mc Callum la *London ethical society*, la quale non à predicatore fisso, ma tiene ogni domenica sera delle conferenze nella Essex Hall, e fondò nell'autunno 1897 la scuola di etica e filosofia sociale. Si occupa molto dell'Estensione universitaria e della fondazione di *gilde* per sviluppare un'alta sociabilità, per intrattenere una reciproca assistenza intellettuale e morale e per sviluppare l'iniziativa personale e l'indipendenza di giudizio. Una simile società esiste all'Università di Cambridge presieduta da Sidgwick, ed altre ve ne sono a Dublino, a Glascow ed a Bradford (2).

In seguito ad un viaggio di propaganda in Germania fatto dall'Adler e ad una conferenza tenuta a Berlino, si fondò colà nel Novembre 1892 una società per la coltura etica sotto la presidenza del prof. Foerster, al quale nel 1891 successe il prof. Dòring. Essa riuscì a costituire in tutto l'Impero 12 sezioni e 5 diramazioni con più di

(1) *Rapport.* n. 1. pag. 21-2. n. 2. pag. 20-7.

(2) Scheldon, op. cit. pag. 11; *Rapport* n. 1. pag. 21-4. n. 2. pag. 27. n. 7. p. 18.

1600 membri, à pubblicato per tre anni le *Mittheilungen* ed à per proprio organo, per quanto non ufficiale, il giornale settimanale l' *Etische Kultur* fondato del compianto prof. Gyzicky nell'anno 1893.

La società tiene molte conferenze, discussioni e conversazioni su argomenti etici sociali, à fondato in diverse città: a Berlino, Iena, Ulm, Friburgo in Br. Francoforte s. M. sale di lettura e biblioteche popolari, à un proprio ufficio di informazione sulle istituzioni di beneficenza di Berlino. Dal 5 al 15 Agosto 1893 tenne ad Eisenach un congresso per gettare le fondamenta dell' Unione etica e dell' Accademia per la coltura etica, ma non potè allora venire ad alcuna conclusione, perchè mancavano i rappresentanti delle altre società etiche. Aprì allora il concorso ad un premio di 5000 Marchi per un manuale popolare di etica su basi indipendenti, e furono presentati ad esso 26 lavori, ma la commissione, pur riconoscendo il merito di molti dei concorrenti, non potè assegnare a nessuno il premio. Per diffondere vieppiù il movimento etico l' assemblea generale tenuta a Berlino nell' Ottobre 1897 decise la nomina di 4 conferenzieri che andassero nelle città sprovviste di società etiche per tenere delle letture a scopo di propaganda, e si sceltero il prof. Wislicenus di Strassburgo, il prof. Staudinger di Worms, il

D.r Penzig di Berlino ed il D.r Foerster di Zurigo (1).

Oltre ad una società a Lipsia ed una a Dresda, le quali in seguito alla legge sassone sulle associazioni dovettero rimanere indipendenti, vi sono due altre associazioni etiche nei paesi tedeschi. Vi è la società di Vienna, presieduta dal D.r Brezina con circa 500 membri, la quale si occupa di questioni pedagogiche e sociali, tiene corsi di morale per genitori. e maestri e fa delle inchieste sulle condizioni dei lavoratori; vi è pure la società di Zurigo presieduta sino al 1893 dal pastore Pluger con circa 200 soci, che impartisce l'insegnamento morale alla gioventù e cerca di fondare una Università popolare a Zurigo. Nella Svizzera si è fondato nel 1899 un'altra società etica, la *Societè pour le development morale* di Lausanne, la quale si è trasformata in sezione della *Ligue pour l'action morale* (2). In Francia le società etiche non trovavano ancora terreno favorevole. Vi è l'*Union pour l'action morale* fondata dal Desjardins, ma à tendenze simboliche, professa idee teologiche e cerca solo di moralizzare le istituzioni politiche, religiose e sociali esistenti, e perciò à trovato favore presso

(1) *Die etische Bewegung in Deutschland* Berlin 1892. *Rapport* n 2. pag. 17.

(2) *Rapport* n. 6. pag. 25.

il clero sì cattolico che protestante, il quale è contento che sviluppi l'interna vita morale senza negare la rivelazione ed il sopranaturale (1). In Italia sino dal Marzo 1891 sorse in Venezia il Circolo per la coltura etico-sociale, sotto la presidenza del D.r Levi Morenos, allo scopo di sviluppare il sentimento della solidarietà senza distinzione di partiti politici e sociali e religiosi. A fondato nel Novembre 1894 la Scuola libera popolare, la quale dà agli operai una cultura generale che migliori moralmente l'individuo e lo renda più adatto alla vita sociale, e che faccia sorgere il desiderio di amare la verità senza badare a sette, scuole e partiti. Nel Novembre 1895 venne istituita una biblioteca educativa del popolo ed un gabinetto di lettura, e nel Marzo 1896 cominciò a funzionare il patrocinio del popolo per dare consigli legali e per difendere i poveri presso i tribunali. Dal Luglio

(1) *Rapport* n. 2. pag. 32-3. Vedi Desjardin. *Il dovere presente* (trad-ital.) Roma 1894 e *Programme de l' Union p. l'action morale* del 1° Decembre 1896. Il 27 Novembre 1899 si è aperta a Parigi la Scuola di Morale fondata da Boutroux e Croiset allo scopo di rendere la morale una forza attiva dominante tutta la vita sociale. Cotesta agitazione morale ammette la coesistenza dei più disparati sistemi etici e religiosi, e soltanto pretende che cessi ogni sentimento di odio tra i rappresentanti delle diverse dottrine e che questi si considerino come collaboratori di una stessa opera di verità e di giustizia (*Guestion de morale sociale.* Paris 1899. pag. II-IV).

1897 à per organo le *Cronache del Rinascimento etico-sociale,* ed ora è divenuta il centro per la propaganda in Italia del movimento etico, ed anzi à cambiato il suo titolo in quello di Unione morale, associazione Italiana per la coltura etico-sociale con sede a Venezia e sezioni ovunque si raccolgono almeno 12 soci. L'unica sezione finora fondata è quella di Padova, perchè il circolo di Roma fondato nel 1895 non diede segno di vita e morì.

Il 7 Settembre 1896 si aprì a Zurigo il congresso etico internazionale, ove erano rappresentate tutte le Unioni di società europee ed americane, e nell'Agosto e Settembre si tenne pure colà una serie di conferenze etico-sociali con discussioni. Il congresso deliberò la fondazione di una unione tra tutte le società etiche esistenti, e dopo un importante discorso dell'Adler, il quale fece risaltare l'importanza della rigenerazione della vita interna dell'individuo, si fissò il programma dell'Unione. Scopo di questa si è: 1] il progresso morale dei singoli membri in seguito all'intima unione tra gli aderenti all'Unione ed all'educazione ed istruzione morale della gioventù e di se stessi, 2] soluzione etica della questione sociale in modo da togliere la miseria ai poveri e il male morale ai possidenti e da umanizzare la lotta contro l'ingiustizia e l'oppressione, 3] moralizzazione del matrimonio in modo che divenga realmente monogamico, 4]

riorganizzazione della famiglia e riconoscimento dei diritti della donna, 5] unità dell'educazione per mezzo dell'etica, 6] stabilimento della pace universale, 7] edificazione di un nuovo ideale di vita che riesca alla felicità di tutte le classi e di tutti i popoli. Si formò poi un comitato generale in cui ogni gruppo è rappresentato da due delegati e si nominò a segretario generale il D.r Foester, collo stipendio di fr. 2500, per servire d'intermediario tra le società, per accentrare tutte le notizie sul movimento etico col mezzo di un archivio e di una biblioteca centrale, e per pubblicare i rapporti trimestrali sui progressi della propaganda. Come primo passo alla fondazione dell'Accademia etica, si istituì in diretta relazione coll'Università e colle istituzioni scolastiche di Zurigo un seminario internazionale per preparare i maestri all'insegnamento morale (1).

7. — Esposta così la costituzione esterna della società possiamo passare a vedere quali sono le dottrine di essa traendole dai discorsi dell'Adler, del Salter, del Scheldon, del Coit e del Weston. La nuova religione è una reazione contro il liberalismo puramente critico e negativo, che dopo aver distrutte le credenze non à posto in loro luogo nulla di positivo; essa invece mostra la necessità di costruire

(1) *Rapport* n. 1, pag. 8-12.

qualche cosa di meglio della chiesa trascurata e abbandonata, e di sostituire alle fredde negazioni delle affermazioni che ispirino l' entusiasmo. Perciò essa non significa la semplice distruzione, la negazione, l' indifferenza, ma uno sforzo per raccogliere le forze morali in noi e per portarle alla loro perfezione, partendo dalla coscienza morale, dal pensiero del bene e del retto (1). La società etica è un' istituzione per perfezionare la vita morale in questo mondo; essa vuole la rigenerazione morale dell' indivduo e della società, e tende quindi ad arricchire la vita morale del mondo, e ad aumentare la somma di azioni morali. Il semplice fatto che un uomo si associa con altri per uno scopo di riforma morale, trae l' individuo dalla sua impotenza e l'arma di un potere che non possederebbe mai, se fosse abbandonato alle sue proprie risorse. Essa à per iscopo di far nascere l' ottimismo ed una credenza morale riguardo al mondo, una credenza cioè che si esplica nell' agire per il bene e nel tendere al bene dell' umanità (2). La coltura etica è una vera reli-

(1) Weston *Le fort et le faible du liberalisme* nella *Rel.* cit. pag. 134, 136-7, 140, 142, 147, 149-150. Salter *Moralische Reden* Leipzig-Berlin 1890 pag. 30-1.

(2) Adler *De la necessitè d' un nouveau mouvemente morale en matiere de religion,* nella *Religion* op. cit. pag. 62, 64, 63, Salter *Die Religion der Moral* Leipzig-Berlin 1885 pag. 62. Adler *Ethical Adresses* S. I. n. 1. pag. 4.

gione, e sulla di lei base sarà costruita la futura chiesa universale; essa non può avere il valore di un sogno o di una poesia, ma deve basarsi su una realtà data nella morale, sull'idea cioè di unità di relazione sussistente tra noi ed i nostri simili e sul dovere assoluto dato nella e colla natura delle cose (1). Il movimento etico non vuol trovare una nuova filosofia ma insegnare ed inspirare gli uomini ad essere religiosi nel più alto senso della parola, nel quale lo sforzo religioso significa ardente desiderio dell'anima umana di realizzare nella vita personale e nelle istituzioni sociali l'ideale esistente nel cuore. Esso deve dare un nuovo idealismo, una religione che sia per l'umanità nuova fonte di forza e che sia capace di dare maggior pace al cuore umano e maggior profondità all'anima, maggior forza all'umano volere e maggior giustizia ai fondamenti della società. Scopo suo deve esser adunque quello di rifare e raffermare i fondamenti della società umana (2).

Quando il pensiero del bene nello spirito di alcuni acquista il sopravvento, quando si impossessa dei loro sentimenti e domina la loro vita, diviene

(1) Adler *Esquisse d'un religion basèe sur la morale* nella *Rel.* cit. pag. 55, 161, 163-4. Salter *Religion* pag. 13-5. Scheldon op. cit. pag. 19.

(2) Scheldon op. cit. pag. 82-3.

la loro religione, la quale à per fondamento la morale, e non è altro che una morale perfetta, che spinge spontaneamente la società all' intento di purificare se stessa e porta necessariamente gli uomini a compiere il loro fine sociale e ad amare il bene senza avere alcun pensiero egoistico verso un premio e verso il cielo. Il mondo non abbisogna di una religione ecclesiastica ma di una religione della giustizia e dell' amore, in cui non varranno che chiari pensieri ed onorevoli azioni, e la quale consisterà nell' ordine della vita umana, nel portare a vittoria il bene ideale, nell' estendere e rendere più forti non solo le virtù private e domestiche ma più ancora le virtù civili e sociali. La di lei base non può essere quella delle antiche religioni, nè l' agnosticismo, nè la scienza, ma la coscienza, cioè le leggi che si manifestano nella natura morale dell' uomo e l' ideale morale; e perciò quelli che riconoscono questo, che fanno legge di tutta la vita la legge dell' ideale sociale, e che ritengono religione e giustizia come una sola cosa, saranno gli araldi della religione che rinascerà nel mondo. In essa devono sparire gli antichi nomi e le vecchie divisioni, e gli uomini si devono riconoscere tra loro come uomini, con la dignità di uomini e con tutte le pretese di reciproco onore ed amore, ed essa è quindi ciò di cui noi abbisognamo, una morale cioè che domini tutta la vita dell' uomo e che non vi

lisci alcun angolo fuori dal sacro dominio del retto e del buono (1).

La buona vita morale è possibile a tutti, e non vi è bisogno per ciò della previa accettazione di un credo religioso o filosofico; la via della rettitudine è aperta ad ognuno e può essere percorsa senza passare attraverso il paese della fede o della filosofia. Cotesto passaggio non è più indispensabile, anche perchè per la nostra civiltà progressiva è necessario di avere unità di scopo e non unità di credo, unità di spirito e non unità di dottrine. La Società etica tende alla cooperazione guidata da fini morali, essa unisce tutti gli uomini, e al di fuori vi rimangono soltanto quelle persone che credono che la moralità non à nè significato, nè base, se è separata dalla religione, oppure coloro che sono tanto gelosi della loro fede religiosa che si rifiutano di fare uno sforzo per il progresso umano, se non viene intrapreso sotto la sanzione di questa (2). Come nelle opere caritatevoli si fa meglio, quando i più abili ed i più zelanti, lasciando da parte le

(1) Salter *Religion* pag. 10, 21, 36, 40, 41, 62, 207, 251-2, 267, 305, 309, 310, 312, 322-324, 326, 328, 332, 343, 346. L'Evangelo del movimento etico, dice l'Adler, è un evangelo dell'azione etica in prima ed in ultima linea, del lavoro etico come rimedio contro lo scetticismo, il pessimismo ed il materialismo (*Rapport* n. 7, pag. 29).

(2) Adler nei *Eth. Adr.* S. I. n. 1. pag. 3-4; Weston Ibidem S. IV n. 2, pag. 26; Salter Ib. S. IV n. 1, pag. 8.

divisioni religiose, si uniscono nel fare, così si può raggiungere un maggior progresso morale, se tutti coloro che amano la rettitudine si aiutano a vicenda nello studio e nella pratica di essa. Si obbietta che una società etica senza una base filosofica o religiosa mancherà di coerenza, ma si dimentica che prima si à la condotta e poi dall'esperienza si traggono le leggi di essa, e che vi à una moralità istintiva che ci permette di agire anche se non ne conosciamo la ragione. Essa quindi non si basa sui primi principi filosofici ma sui principi secondari pratici, accettati da tutti gli uomini con egual certezza e formanti la base pratica di una unione morale. Ed in vero noi facciamo appello direttamente alla coscienza dell'età presente e della parte civilizzata dell'umanità, ed alla coscienza morale rappresentata dagli uomini educati, buoni ed intelligenti, almeno in quanto non è alterata dal loro egoismo, cotesta è la coscienza comune che noi vogliamo divenga il chiaro e conscio possesso di tutte le classi. Il legame della nostra unione non è una dottrina ma una pratica comune; essa non esiste però per soli scopi filantropici ed umanitari, ma la carità, per quanto sia importante come dovere sociale, è stata da noi usata come un istrumento di educazione morale che ci serve per abbattere l'egoismo e per preparare il cuore al riconoscimento delle idee morali. Così il

movimento etico è l'indispensabile condizione positiva per un nuovo *avatar* dello spirito religioso; con nuovo ardore morale esso deve precedere il sorgere di maggiori ideali, e la nuova religione sorgerà più tardi come il risultato della graduale evoluzione morale della società moderna, come l'espressione delle più alte aspirazioni morali, come una risposta ai più profondi bisogni (1).

La religione è uscita dall'esperienza degli affanni e dei dolori, che riuniscono gli uomini, essa è un modo di vita e non deve consistere in una speculazione o contemplazione interna ma nella vita esterna, la quale è il vero semenzaio della coltura spirituale. Perciò la religione morale deve essere innanzi a tutto il paracleto ed il consolatore degli uomini; essa abbisogna sì della dottrina che della partecipazione, e questa è indispensabile non solo in seguito agli effetti che à sugli altri uomini sì da riuscire a riformare e migliorare le relazioni esistenti, ma anche perchè la principale importanza delle azioni esterne stà nel loro effetto sulla vita interna (2). Essere utili ai fanciulli ed alle persone mature, rischiarare la loro coscienza, richiamare e rendere viva ad ognuno la propria

(1) Adler Ibid. S. II, n. 6, pag. 101, 104-7, 113-116.

(2) Adler op. cit. pag. 165. Salter op. cit. pag. 327. Coit *Die etische Bewegung in der Religion* Leipzig 1890, pag. 60. Scheldon op. cit. pag. 78-9, 220.

percezione morale, rinforzare e rendere maturo il giudizio individuale, questa deve esser l'opera del tutto disinteressata del vero maestro di morale. Il sollievo che egli offre alla sofferenza consiste in un appello all'azione, in un invito a sollevarsi al di sopra del piacere e del dolore, una spinta a non più pensare alla sua sorte individuale ma ad identificarsi nel pensiero coll'esistenza universale, e di proporsi per scopo gli interessi pubblici, sì da considerare il bene di tutti come il suo proprio bene (1). La nuova religione giova molto a sciogliere la questione sociale, la quale in fondo è morale; ed a ciò riesce col porre nel cuore dell'uomo la legge dell'ideale sociale quale legge di tutta la vita anche della economica. La rivoluzione e la forza possono sciogliere i problemi politici non i sociali; noi potremo avere un regno di eguaglianza sociale per il libero volere del popolo, solo quando il pensiero che tutti sono tra di loro fratelli guadagnerà potenza tra gli uomini, quando i forti e gli abili adopreranno le loro doti superiori non per deprimere ma per aiutare quelli che sono sotto di loro, quando cambieranno le tendenze e le abitudini che gli spingono a sfruttare i deboli ed a dar loro quanto meno è possibile; e per

(1) Adler op. cit. pag. 167-8. Salter op. cit. pag. 328. Adler nei *Eth. Adr.* S. II, n. 5, pag. 68, 78.

riuscire a ciò gioverà molto il contatto personale dei sommi cogli imi (1). Il nuovo ideale è quello di una comunità di esseri ragionevoli uniti da una scienza, da una virtù e da un amore perfetti, e per poterlo raggiungere si deve sperare che in un tempo futuro la nuova religione riunisca attorno ai suoi insegnamenti la grazia e la bellezza, che la poesia esprima la nuova attitude verso l'ideale, che la musica se ne inspiri ed esprima i trasporti dell'aspirazione comune, e che il dramma riacquisti una importanza religiosa, e che le feste dell'anno prendano un nuovo significato (2).

L'arte e la poesia acquisteranno così la loro massima efficacia; esse non esistono per illuminare ma per ispirare col loro potere suggestivo, e per dare nuova e maggiore energia al potere illuminato della volontà, la quale è la maggior facoltà degli uomini e non può essere mossa nè dalla filosofia, nè dalla scienza, nè dall'economia, ma soltanto dall'arte (3).

8. — La società etica diffondendosi in Europa perdette il suo carattere religioso e divenne qualche cosa che sta al di fuori della religione. Così il Coit malgrado sostenga che il fare proprio il dovere sia

(1) Salter op. cit. pag. 263, 312, 330-1; Coit op. cit. pag. 215.

(2) Adler op. cit. pag. 175, 182.

(3) Scheldon op. cit. pag. 171-2, 176-7, 197.

religione, e che il vero legame dell' unione religiosa tra gli uomini consista nel desiderio di diffondere il bene e di estirpare il male, pure dice: noi non chiediamo che un uomo deponga la sua fede in un Dio personale e nell' immortalità dell' anima prima di diventare membro della nostra società, perchè è una cosa che ognuno à da decidere da sè, se per lui la coltura morale sia o no una religione, mentre il nostro legame sta soltanto nel favorimento del buon carattere e del retto agire e nel richiedere che la Teologia non venga fatta condizione della vita psichica. Il nostro scopo è azione e non fede, non la teoria etica ma la pratica etica forma il nostro punto di riunione, e perciò i seguaci di tutte le religioni possono divenire membri della nostra società senza abbandonare la loro chiesa. Egli combatte quindi non la Teologia, ma la morale teologica, la quale ci libera dalla responsabilità, impedisce l' avvicinarsi dell' affratellamento universale e fa sentire meno il bisogno di comunanza dell' interna vita morale cogli uomini; egli vuole invece una morale pratica indipendente da ogni dottrina sì teologica che filosofica, basata solo sul dovere, sul carattere e sull' agire morale (1).

(1) Cort op. cit. pag. 3, 5, 7, 12, 17, 22, 26, 194, 200, 202, 211, 217, 219, 225. *Ethics and Religion* pag. 286, 291. Le stesse idee sono sostenute dal Sidgwichs nei suoi discorsi fatti nelle riunioni delle Società etiche di Londra

Cotesto carattere del movimento inglese deriva dal fatto, che colà, malgrado la grande diffusione del libero pensiero e dell'agnosticismo, vi è una maggior tendenza ad accettare un compromesso colle idee religiose, perchè anche dagli uomini i piú liberali si crede che le chiese costituite bastino sufficientemente alla vita morale del popolo. Perciò la società etica non riesce facilmente a trovare molti aderenti, e non solo non può fissarsi come chiesa separata, ma non trova neppur modo di espandersi come società umanitaria. Ciò non ostante il Coit nel programma dell'*Ethical World* sostiene che il movimento etico deve completamente affrancare la morale dalle ipotesi religiose, e deve provocare la trasformazione delle chiese in comunità etiche (1).

e di Cambridge. Queste, egli dice, non devono tentare di competere colle chiese, nè devono combattere nessun forma di credenza cristiana, ma devono invece cercare di rendere minime le difficoltà della cooperazione dei seguaci della concezione religiosa coi seguaci della concezione puramente etica, e perciò devono rimanere in una regione secolare ma non irreligiosa e mantenere colle chiese un' attitudine di simpatia fraterna senza mai entrare in conflitto ed in competiziene. (Sidgwicks *Pratical Ethics* London 1898. pag. 12, 14, 15, 116). Anche il Seeley dice che il movimente etico deve allearsi amichevolmente alla Chiesa cristiana, poichè il più vitale ed il più influente insegnamento etico presente deve essere fondato e crescere sul Cristianesimo (*Ethics and Religion* London 1900, pag. 29-30.

(1) *Rapport* n. 2, pag. 29.

In Germania invece non si vuole neppure accettare cotesta concezione provvisoria; non solo non si vuole combattere le chiese, ma neppure si desidera di fondare una nuova chiesa che rimpiazzi le antiche. Si dice difatti che mentre quelle soddisfano i bisogni sovrumani, la società etica deve soddisfare i bisogni umani, e perciò ambedue possono e devono coesistere per ottenere uno scopo comune pacifico e fecondo ed anzi la coltura morale deve sviluppare e pacificare il sentimento religioso (1). I promotori della società di Berlino, sostengono perciò che le società per la coltura etica sono corporazioni della vita interna e cercano di svegliare e rinforzare ciò che è comune a tutti gli uomini. Esse per raggiungere cotesto intento seguono il principio della più completa tolleranza di tutte le rappresentazioni religiose, e stanno aperte a tutti gli appartenenti alle diverse religioni, purchè riconoscano che si dà qualche cosa che riunisce i cuori indipendentemente da ogni confessione religiosa. Esse sono contrarie ad ogni intolleranza e ad ogni esclusivismo filosofico e religioso, protestano contro il fondamento teologico delle verità morali, trovando l'essenziale di ogni uomo nel suo rapporto non con Dio ma coll'umanità; e ritengono che nel campo del comune lavoro etico

(1) *Rapport* n. 2, pag. 41.

non vi sia bisogno nè di cerimonie, nè di simboli, nè di culto (1).

(1) *Etische Bewegung* pag. 5-8, 13, 29. L'articolo primo dello statuto della Società di Berlino accentua solo l'indipendenza dall'intuizione religiosa, mentre gli statuti di quella di Cicago dicono che bisogna romperla con ogni credenza dogmatica, che impedisce lo sviluppo dello spirito e del cuore. Anche l'Adler nel discorso tenuto a Berlino dovette adattare in parte le sue idee al nuovo ambiente, e disse: Noi speriamo che sulla via della cultura etica si arriverà ad una nuova convinzione religiosa, ma cotesta speranza non è condizione necessaria per appartenere ad una società etica (*Die etische Gesellschoften* nell'*Etische Beweg.* pag. 39). Cotesta concezione della morale indipendente è simile a quella della morale laica insegnata nelle scuole primarie francesi, e perciò al congresso di Zurigo si invitarono il Buisson ed il Iost come rappresentanti della scuola laica, ed anzi il primo potè colà affermare che la Francia in forza alla scuola elementare aveva da per tutto, anche nel più minimo villaggio, una società etica. Il decreto 18 Gennaio 1887 dice: la missione dell'istitutore consiste nel fortificare e radicare nell'animo dei suoi allievi per tutta la vita, facendole passare per la pratica quotidiana, le nozioni essenziali di moralità umana, comuni a tutte le dottrine e necessarie a tutti gli uomini civilizzati. Egli può adempiere tale missione senza avere da fare personalmente adesione, nè opposizione ad alcuna delle diverse credenze confessionali. L'insegnamento morale laico si distingue dall'insegnamento religioso senza contradirlo. L'istitutore non si sostituisce nè al sacerdote, nè al padre di famiglia; egli unisce i suoi sforzi ai loro per fare di ogni fanciullo un uomo onesto; egli deve insistere sui doveri che approssimano gli uomini e non sui dogmi che li di-

Le società tedesche si volsero più specialmente all' attività pratica esterna e finirono col perdere quasi del tutto il carattere etico-religioso delle società americane. Esse si dedicarono alle opere di beneficenza e di istruzione, ed accentuarono nella propaganda più che il lato personale il lato

vidono (*Les nouveaux programmes des ecoles primaires*, Paris Hachette 1888, pag. 42-3). Cotesto insegnamento è rimasto per molti anni più che altro un desiderio, perchè molte volte in pratica lo si trascurò del tutto sotto il pretesto che è troppo difficile e che non sono preparati i maestri a darlo, e se si tentò di impartirlo, si riuscì poco bene, essendo deficiente la direzione ed il metodo, e mancando spesso gli insegnanti di convinzione e di sincerità. Negli ultimi anni si notò un notevole miglioramento sia nell'insegnamento che nei libri di testo, tra i quali vanno segnalati quelli del Mabilleau, del Gerard e del Boyer tanto per la mancnza di ogni preconcetto religioso e metafisico che per l' ordine, la chiarezza, e l' efficacia dell' esposizione. Il giudizio molto severo dato dal Lichtenberger sugli insegnanti fu rettificato poi dal Pecaut e dall' Evelin, i quali mostrarono come il nuovo metodo adottato abbia reso vivo ed efficace l' insegnamento etico. La lezione di morale consta ora delle seguenti parti: 1) introduzione a modo di conversazione, 2) racconto, 3) lettura di un bel brano di prosa o di poesia, 4) commento e conclusione fissata in una sentenza morale. Così non s' insegna una scienza, ma soltanto si favorisce la coltura razionale e metodica della volontà. (Lichtenberger nelle *Monographie pedagogique*. Paris 1889. Vol. III, pag. 77 e seg. Pecaut *L' education pubblique et la vie nationale*. Paris 1897, pag. 43-4, 73. Evelin nella *Revue Pedagogique* (1896) Vol. 29, pag. 614, e nella *Revue internationale de l' Enseignement* 15 Febbr. 1898, pag. 163, 167, 168, 172).

sociale, ed abbandonarono del tutto la predica domenicale che viene considerata giustamente nel nuovo mondo come un vero e proprio servizio religioso (1). Che cotesta trasformazione contrastasse contro il fondamento del movimento etico, apparve manifesto all' Adler stesso, il quale nel congresso di Zurigo cercò di impedire tale processo di esteriorizzazione, e mostrò come lo scopo precipuo delle società etiche non fosse l' iniziativa esteriore per ottenere il bene degli altri, ma il miglioramento morale dei propri membri, i quali, consci che la loro educazione etica non è ancora compiuta, ne cercano un aiuto nella comunità. Soltanto dopo questo rinnovamento interno dell' individuo si potrà esercitare l' attività pratica esterna e si potrà cercare un miglioramento nelle condizioni sociali, e quindi le manifestazioni esteriori, in cui consiste tutto il lavoro etico in Germania, devono passare in seconda linea, ed invece l' occupazione prima e precipua deve essere la riforma interna degli aderenti. Questi invece di stordirsi coll' attività esterna, non devono mai perdere di vista se stessi, perchè lo scopo morale da raggiungersi da essi si è l' affermazione e non l' alienazione della propria personalità (2).

(1) Scheldon op. cit. pag. 14.
(2) *Rapport* n. 1 pag. 8-9 e 13.

9. — La formazione di religioni morali nel nostro secolo, e la sempre maggiore tendenza etica nelle recenti chiese cristiane, si deve in gran parte all' influsso dell' Umanesimo e della filosofia, le quali subordinarono del tutto la religione alla morale. Il primo fino dal Rinascimento consistette nella tendenza a liberarsi dalla concezione sopranaturalistica ed ascetica del cristianesimo medioevale ed a sostituire la dottrina naturalistica ed umana tratta dalla filosofia greca. In seguito alla riforma protestante ed alla reazione cattolica il contenuto etico sparì e rimase viva la sola forma classica, ma più tardi il razionalismo e l' illuminismo ritornarono sempre più all' Umanismo ed al naturalismo ellenico. A cotesto movimento corrisponde quello della filosofia moderna, la quale partendo dal teismo inglese e tedesco arriva alla concezione critica ed etica del Kant. Il primo assegna alla religione un còmpito puramente morale; così Tindal la riconduce alla volontà costante di fare tutto il bene possibile, Herbert di Charbury dice che il di lei còmpito sta nell' obbligare gli uomini al bene e nel tenerli in armonia tra di loro, e sostiene che la cosa principale nella venerazione di Dio si è la virtù e la pietà (1). Locke dice che la chiesa

(1) Pfleiderer *Gesch.* pag. 109 Carrau *La philosophie religieuse en Angleterre* Paris 1888, pag. 75-76.

cristiana à per iscopo la vita secondo virtù, e pone come stretto dovere di tutti i cristiani di conservare l'amore e la carità in mezzo alla diversità delle opinioni contrarie. Per carità non si deve intendere una vana parola, ma una effettiva tolleranza e buona volontà, la quale spinga gli uomini a vivere in comunione, amicizia e mutua assistenza si nelle cose esteriori che nelle spirituali. La religione cristiana quindi è una regola di diritezza per influire sulla nostra vita, e la cosa la più importante di essa consiste nell'istruirci e nell'incoraggiarci ad adempiere i grandi doveri di una vita onesta, i quali consistono nell'unione, nell'amore e nella carità (1). Shaftesbury dice che l'essenza della legge morale sta in rapporti e leggi morali, e l'Hume sostiene, che còmpito della religione si è di guidare il cuore dell'uomo, di rendere più umano il suo contegno e di inspirargli lo spirito della moderazione, dell'ordine e dell'obbedienza (2).

Alle stesse conclusioni pervenne l'Illuminismo tedesco. Già il Leibnitz aveva sostenuto che le cerimonie e le formole religiose ànno lo scopo pedagogico di educar gli uomini alla moralità, ed

(1) Pfleiderer op. cit. pag. 115. Marion *I. Locke, sa vie et son oeuvre* Paris 1878, pag. 62-3.

(2) Iodl *Geschite der Ethik in der neueren Philosophie.* Stuttgart 1882-9. Vol. I, pag. 183. Hume *Dialog ueber naurliche Religion* (trad. ted.) Leipzig 1871. P. XII, pag. 129.

il Lessing rinforzò tale concezione, mostrando come la religione nella sua essenza combaccia colla morale, e facendo vedere che il di lei significato proprio sta nell'efficacia pratica e nell'amore che produce. Egli difatti si augura che tutti quelli che l'evangelo di S. Giovanni separa, possano essere riuniti dal di lui testamento, il quale suona: *Filioli diligite alterutrum quia praeceptum domini est, et si solum fiat sufficiat.* Mostra poi come le verità di ragione vengono durante un certo tempo insegnate come verità immediatamente rivelate soltanto per diffonderle più celermente e per basarle più solidamente, ed aggiunge che verrà certamente il giorno del còmpimento, in cui l'uomo non avrà più bisogno di trarre i motivi del suo agire dalla concezione di un mondo futuro, e farà il bene, perchè è bene, e non perchè si sono poste arbitrariamente delle ricompense esterne, le quali dovevano servire a rinforzare il suo occhio per riconoscere le migliori ricompense interiori (1). L'Herder afferma che la religione di Cristo è la stessa umanità e che Gesù aveva posto come legame comune dei suoi aderenti ogni dovere di umanità, sicchè il Cristianesimo doveva essere una

(1) Lessing *Werke* Leipzig. Reclam. Vol. III, pag. 191. 193. Vol. VI, pag. 225. Zeller *Geschichte der deutschen Philosophie* Munchen 1873, pag. 375-6.

vera unione di amicizia e di amor fraterno (1). Alla diffusione tra le classi colte di coteste idee à contribuito potentemente la frammassoneria, la quale nel secolo scorso fu un grande strumento di propaganda della idea di fraternità, da cui traeva l'obbligo di coltivare l'amor fraterno, di vivere in pace con tutti gli uomini togliendo tutte le divisioni artificiali e tollerando le più disparate opinioni. Cotesta efficacia, che à avuto per il passato, però l'à perduta del tutto al presente; essa non riunisce più nelle sue loggie le migliori intelligenze e l'*elite* della nazione, perchè à voluto fossilizzarsi nelle pratiche misteriose, e perchè, invece di diffondere la verità tra il popolo, ne à fatta una dottrina arcana, che è privilegio degli iniziati (2).

La concezione etica fu poi sviluppata dal Kant, il quale, mentre nella Critica della ragion pura distrusse le prove dell'esistenza di Dio, e ridusse questo concetto ad un ideale di valore puramente regolativo, pose poi nella Critica della ragion pratica l'esistenza di Dio come un postulato della ragion pratica, cioè come la condizione neces-

(1) Herder *Ideen* XVII, 1. Vol. IV, pag. 35-6. *Briefe zur Beförderung der Humanität.* Berlin Hempel. S. II, 26, § 30, pag. 110.

(2) Joyau *La philosophie en France pendant la revolution* Paris 1893, pag. 61-5. Boos *Geschichte der Freimaurerei* Aarau 1894 pag. 16, 201-2, 275, 306.

saria della concordanza tra la felicità e la moralità (1). La morale è quindi la sola che conduca alla religione, guidando all'idea di un legislatore morale del mondo, e facendo consistere quella non in precetti ed osservanze ma nella interna disposizione del cuore di osservare ogni dovere umano come un dovere di Dio (2). La morale poi per sè è indipendente dalla religione ed è bastante a se stessa (3), tanto che non dovremo tenere i nostri doveri come obbligatori, perchè sono comandi di Dio, ma dovremo considerarli come comandi divini, soltanto perchè noi siamo ad essi internamente obbligati (4); all'opposto la religione senza la coscienza morale non è altro che un culto superstizioso (5).

Per togliere poi all'uomo la tendenza al male e per rinforzare la tendenza al bene ed alla virtù ci vuole la costituzione e la diffusione di una società destinata esclusivamente a mantenere e favorire la moralità, e nella quale per mezzo della ragione sieno chiamati tutti ad entrarvi. Cotesta

(1) Kant *Kritik der praktischen Vernuft* Ediz. Kirchmann pag. 2, 147, 160. *Kritik der Urtheilskraft* pag. 362-3.

(2) Kant *Religion innerhalb die Grenze der reinen Vernuft* Ediz. Kirchmann pag. 3-4, 98.

(3) Ib. pag. 1.

(4) Kant *Kritik der reinen Vernuft* Ed. Kirchmann pag. 632.

(5) Kant *Pedagogia* (trad. Valdarnini) § 43.

società etica à per punto di unione la virtù, deve comprendere tutto il popolo ed avere per legislatore Dio, sì da costituire il regno di Dio e di essere una vera chiesa, la quale appunto rappresenta, per quanto è possibile all'uomo, il regno di Dio sulla terra. Le chiese difatti non dovrebbero essere che luoghi di riunione per espandere e vivificare il sentimento morale, ed i sacerdoti dovrebbero essere soltanto i maestri della religione puramente morale. Di questa però abbiamo ora soltanto la radice e la tendenza ad avvicinarsi, mentre il reale accompimento giace ancora lontano ad infinita distanza (1).

Cotesta dottrina venne sviluppata dal Fichte, il quale fa della legge morale Dio. Egli dice difatti che dalla posizione dello scopo necessario, che è inseparabile dall'Io, proviene la posizione di un ordinamento morale del mondo, al quale si deve necessariamente credere. Essa è il primo e l'ultimo, l'originario, l'incondizionato, l'assoluto, quindi è Dio, il quale è l'ordine morale e non la causa di esso, e la fede in lui è la vera religione vivente nel sentimento morale (2).

(1) Kant *Religion* pag. 110-1, 110-120, 124, 145.
(2) Fichte *Sämmtliche Werke* I Abth. Vol. III, pag. 185.

CAPITOLO VI.

Esame critico della Religione dell' Umanità e della Religione etica.

1. — Noi abbiamo visto come per opera del Comte e dell' Adler furono fondate due nuove religioni, dobbiamo ora vedere se l'una o l'altra soddisfi bene il fine per cui furono create e possa diventare la nuova religione morale, e perciò cominceremo dall' esame critico di quella del Comte per vedere quanto vi sia di vero e di falso in essa. Il filosofo francese à ben a ragione posta l'essenza della religione nel sentimento di dipendenza che lega l'individuo non ad un essere soprannaturale trascendente ma all' umanità, considerata come la società degli uomini non solo presenti, ma anche passati. Cotesta dipendenza impone all'individuo dei doveri, lo costringe a frenare il suo egoismo naturale e ad anteporre il bene della comunità al suo piacere, e gli fa così obbligo di agire moralmente, se vuol

vivere, non potendo conservare la propria esistenza qualora sia privo dell'aiuto altrui e non si faccia amare dagli altri. Nello stesso tempo che mostra come senza la società non possa sussistere l'individuo, egli fa pur vedere come questi non sia nè schiavo di quella, nè automa passivo, perchè l'ordine sociale non è immutabile e fisso ma è modificabile per opera degli sforzi dei singoli. In tal modo il Comte pone a base della religione una dottrina, che sola può spiegare e giustificare il dovere morale e l'agire virtuoso, ed a cotesto merito unisce l'altro di aver scorto la grande importanza del sentimento nella vita sociale e di aver assegnato quindi alla donna la parte precipua nella nuova chiesa, la quale trova il suo nascimento nella vita domestica.

Mentre la dottrina forma la parte vitale del positivismo (1), la parte caduca sta nel culto, nella im-

(1) Bisogna però togliere da essa quanto vi è di antropomorfismo nella tendenza a considerare l'umanità come il *grande essere*, come una potenza superiore dotata quasi di propria personalità, mentre essa non è in fondo che un'astrazione esistente soltanto come risultato della unione degli uomini, la quale non è però qualche cosa di arbitrario, ma è una necessità, da cui non può esimersi, se vuole vivere, l'individuo. Perciò non si deve poi ammettere che la vita individuale non sia che un mezzo per conservare e perfezionare il grande essere, ma individuo ed umanità si devono considerare si come mezzo che come fine, non potendo l'uno andar disgiunto dall'altro e non essendo la seconda possibile senza il

portanza che egli attribuisce alle pratiche esteriori, preghiere cioè e sacramenti, ed al sacerdozio. Comte è uno spirito latino e come tale non sa comprendere la religione che come un governo, una regola ed

primo, nè il primo senza la seconda. Sono coteste due esagerazioni dogmatiche che spingeranno il Comte a dare soverchia importanza al culto ed al potere dispotico del sacerdozio rappresentante del grande essere. Egualmente non bisogna esagerare l'effetto delle generazioni passate sulle presenti. È vero che l'uomo attuale deve tutto ciò che è e che à agli sforzi degli uomini vissuti prima di lui, e che tutta la civiltà è il prodotto della storia, ma se il presente è figlio del passato, è alla sua volta il padre dell'avvenire e da lui in parte dipende il corso futuro della civiltà. L'umanità non deve consistere, come vuole il Comte, unicamente dei morti degni di vivere ancora nella memoria degli uomini, ma di tutti gli uomini presenti, passati e futuri. Solo cotesta concezione può spingere l'individuo a partecipare al progresso sociale e può impedirgli di restringere la sua azione alla cieca imitazione del passato. La dottrina Comtiana invece lungi del conciliare l'ordine col progresso, è la base del più rigido conservatorismo, quindi è fonte di immobilità e di regresso. Ciò è provato dalla storia della civiltà chinese, nella quale si mostra massimamente sviluppata la dipendenza del presente dal passato, come si vede dal fatto che l'istituzione della famiglia è la base sulla quale riposa ogni edificio sociale e governamentale, e che il culto degli antenati è la pietra angolare di tutto l'edificio religioso. Cotesta dipendenza conduce a considerare come nulla la potenza dell'individuo, ad inculcare l'obbedienza ed a dar forza al principio di autorità, e tutto ciò produce il rispetto esagerato ai costumi aviti, l'imitazione di quanto facevano i padri, e toglie così la base di

un osservanza rituale (1), e quindi la vita interna à per lui minor valore delle pratiche esterne, le quali sono da lui copiate dal Cattolicismo, e tutta la vita morale è data in potere del sacerdozio organizzato gerarchicamente alla foggia della teocrazia papale. Cotesta concezione latino-romana

ogni progresso. Lo stesso avverrebbe del positivismo, malgrado le sue pretese opposte; la santificazione del passato schiaccierebbe il presente ed impedirebbe ogni avvenire migliore, e ciò tanto più accadrebbe perchè sarebbe pronta la nuova teocrazia colla sua onnipotenza ad impedire ogni allontanamento dalla dottrina tramandata.

(1) La religione romana, dice il Boissier, si arresta alle pratiche religiose, non si occupa della disposizione d'animo. essa cerca più di calmare che di eccitare l'emozione interiore, e non esige che l'adempimento minuzioso delle cerimonie ordinate dai rituali sacerdotali (op. cit. Vol. I, pag. 15, 18, 355). Lo spirito latino romano, dice il Barzellotti, à concepito il Cristianesimo più che come un ideale nuovo di vita tutto interiore, che ogni credente debba rifare da se stesso e vivere in comunione arcana con Dio, come una forte disciplina della coscienza sociale che prende il suo valore principalmente dall'unità di consenso, con cui essa opera sulle menti e sulle anime umane. Tutti gli ingegni di tempra e di tendenza veramente latina, ànno mirato più che alla libera interiorità ed alla spontaneità di sentimento, all'unità autoritaria tradizionale e centrale dell'idea religiosa e della chiesa legislatrice delle coscienze. La religiosità latina è stata sempre un'osservanza rituale di ciò che costituisce la legalità nel codice dei precetti della chiesa romana (op. cit. Vol. 33, pag. 655-6; Vol. 34, pag. 29).

forma il punto debole della nuova religione e ci impedisce di accettare la sua dottrina delle preghiere, dei sacramenti e del sacerdozio. Contro i suoi stessi principî, i quali portano a riconoscere che l'esercizio di azioni altruistiche è la fonte precipua della moralità, il nostro filosofo pone la parte principale del culto nelle preghiere periodiche e fisse. Nel culto egoistico delle religioni teologiche la preghiera si può ben comprendere, essendo naturale che s'interceda l'aiuto di Dio e gli si chieda dei favori, ma nel culto morale la preghiera non à senso, sia perchè è immorale in sè l'aspettare e il supplicare l'aiuto altrui, sia perchè non vi è un essere cui si possano rivolgere delle richieste e che possa esaudirle. Nè si può dire che la preghiera giovi soggettivamente ad espandere l'affetto ed a farci diventare migliori, perchè l'esercizio regolare di essa finisce col trasformarla in un freddo meccanismo automatico, che non à alcuna azione sul cuore. La calma, la soddisfazione, il sollievo, che in talune tristi circostanze della vita può dare l'orazione, non proviene direttamente da questa, ma si deve al fatto che essa toglie l'uomo dalla considerazione di sè, e gli fa dimenticare i propri mali, facendo pensare ad un essere superiore, in cui tutti i dolori dei singoli scompaiono. Cotesto effetto si può ottenere colla libera meditazione, colla lettura di opere morali fatta nei mo-

menti di tristezza e nelle traversie della vita; allora l'allontanare il pensiero da sè, il considerare il proprio male come un accidente passeggero, il porsi quale fine il bene comune riescono realmente a consolare il cuore, e per di più ci tolgono dall'egoismo e ci spingono ad opere di amore e di carità, le quali più di ogni preghiera giovano a farci sopportare il dolore ed a renderci sempre migliori. Noi non possiamo perciò accettare la preghiera, nè a tempo fisso nè in singoli momenti della vita, e meno ancora possiamo assegnarle il posto precipuo nel culto, perchè ciò non solo trasforma la religione in un meccanismo, ma la fa degenerare nel bigottismo, il quale privo di amore e di benevolenza, anzi malvagio di cuore ed egoista, crede che la rigida osservanza del rito esterno dispensi dall'azione morale.

2. — Per quanto sia giusto il pensiero di festeggiare con solennità gli stadi principali della vita umana e di fare così riconoscere il valore etico dei fatti fondamentali della vita domestica, pure altrettanto sbagliata è la dottrina Comtiana dei sacramenti da impartirsi ad epoca fissa dal sacerdozio. Non è difatti l'essere atti ad una funzione o l'aver raggiunto un dato grado di sviluppo che fa sorgere il sacramento positivista, nè è esso una solennità famigliare, ma invece è costituito come nel Cattolicismo dall'azione del sacerdote,

il quale dichiara raggiunto un dato stadio o abilita ad una data funzione. Il lato autoritativo è il solo che quì si mostra, ed il sacramento diviene alcun chè di simile alla *lustratio* del censore romano, e perde ogni carattere morale ed ogni valore moralizzatore. Cotesto difetto proviene dalla concezione comtiana di un potere spirituale organizzato gerarchicamente, che noi non possiamo neppure accettare. Il filosofo francese non vuol fare del sacerdote un consigliere ed un libero educatore del popolo, ma gli dà un potere esclusivo ed assoluto di consacrazione del potere civile, di educazione e di giudizio della vita privata e domestica, tanto che diviene il vero direttore dispotico della società, trasformando il potere civile in organo puramente esecutivo delle sue deliberazioni. Cadiamo così in piena teocrazia, la quale, per quanto positiva, avrà tutti gli inconvenienti delle altre teocrazie, e lungi di conciliare l'ordine col progresso, diverrà lo strumento del più rigido conservatorismo, e ritornerà all'indice ed all'inquisizione per punire severamente gli autori di ogni innovazione. L'organizzazione gerarchica, che pari a quella del papato concentra tutto il potere nel gran prete, ed il modo di reclutamento e di promozione dei sacerdoti non potranno che condurre a dare a questi un carattere dispotico e retrivo, che distruggerà ogni ordinamento ed ogni progresso sociale, e farà

sempre più prevalere il lato esterno del culto e l'uniformità ipocrita dei riti sul vero sentimento interno e sulle azioni morali.

Un altro grande inconveniente di cotesta organizzazione sarà quello di separare in due la società affidando tutta l'attività ai sacerdoti, e lasciando la comunità priva di spontaneità nella passività e costretta a chiudersi nell'obbedienza cieca alle dottrine tramandate e nell'esecuzione degli ordini altrui. La teocrazia à potuto esser utile alla causa della civiltà, quando il clero cattolico era l'ultimo avanzo di questa in mezzo alla barbarie medioevale, ma appena la cultura si diffuse nell'occidente trovò in essa il suo più fiero avversario, e le nazioni che rimasero attaccate al papato perdettero il primato che avevano acquistato tra le nazioni civili. Come la ortodossia e la gerarchia cattolica furono causa della decadenza delle nazioni latine, lo stesso effetto si avrebbe coll'organizzazione positivista se venisse adottata, la qual cosa però neppure la scuola di Laffitte pensò mai di fare. Essa condurrebbe inevitabilmente a bandire ogni progresso scientifico, darebbe alle opere del Comte un valore assoluto e le farebbe ritenere come il solo e vero sapere e come l'ultimo punto dell'evoluzione intellettuale dell'umanità, finirebbe come il Cattolicismo col Sillabo e coll'infallibilità del sommo sacerdote, ed inseguito all'autorità dispotica ed illimitata del

sacerdozio distruggerebbe sino da principio ogni dissenzione e toglierebbe ogni attività ed ogni spontaneità agli individui. Per quanto adunque la parte dottrinale della religione comtiana ci appaia pienamente valida, altrettanto insostenibile e dannosa ci sembra la pratica del culto e del sacerdozio; ciò però non ci deve far dimenticare quel grande merito e perciò non potremo concludere meglio il nostro esame critico che riportando le seguenti parole dell' Iodl. È deplorevole, egli dice, che le stranezze della religione comtiana che ai credenti sembra una caricatura, ai liberi pensatori una cappuccinata, abbiano finora impedito un apprezzamento spassionato della bellezza morale e del valore ideale di molte delle idee ivi contenute, mentre merita, per quanto con riserbo, l' adesione di coloro che pensano alla riorganizzazione morale della società moderna (1).

3. — Volgiamoci ora all' esame dei principî fondamentali della società etica. Essa à perfettamente ragione di porre a base della religione la morale, di escludere l' organizzazione ecclesiastica, di dichiarare la preghiera un semplice perditempo (2),

(1) Iodl. *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, Stuttgard 1882-89 Vol. II. pag. 388.

(2) La preghiera è una inutile dispersione dell' energia umana, dice il Salter, invece *laborare est orare* (op. cit. pag. 301).

e di insistere sull'efficacia che ànno l'azione ed il contatto nel migliorare l'individuo e nell'estendere la moralità ai più bassi strati sociali. È giusto di rendere l'agire umano superiore alle dottrine ed alle credenze individuali e di pretendere che tutti cooperino al progresso morale, ma così non solo si è fuori del campo religioso, ma si toglie anche efficacia e sicurezza all'azione. Perchè questa sia pronta, sicura e non manchi mai, non deve divenire un'abitudine quasi automatica, ma deve essere il prodotto di una concezione ideale, la quale non può sorgere che dal fondo intimo della coscienza, e non può provenire che da una dottrina che abbracci tutto l'uomo nel suo pensare e sentire, cioè da una dottrina religiosa. Ciò che manca alla società etica si è appunto questo, e per quanto l'Adler ed il Salter abbiano cercato di volgerla verso cotesta méta, i loro sforzi non riuscirono a nulla, perchè, specialmente in Europa, il lato religioso scomparve e rimase sola la pratica morale aperta a tutti anche ai ferventi credenti delle religioni teologiche. In cotesto modo la società etica non è più una chiesa, è solo una associazione di carità e di beneficenza; essa non diviene l'unico pensiero e l'unico ideale dell'uomo, ma lascia sussistere nella coscienza del singolo degli elementi opposti e contradittori.

Ammesso difatti la credenza in un Dio, nell'immortalità ecc., la virtù diviene subordinata

alla pietà religiosa, la quale diventa il dovere principale dell'uomo, che deve cercare di soddisfare innanzi a tutto il suo fine celeste, trascurando tutto ciò che si oppone ad esso. Se poi si sostiene, contro il misticismo e l'ascetismo, che la sola vita umana è la terrena, che al di là non si può saper nulla di certo, e che la morale è indipendente dalla Teologia, allora questa diventa una poesia, un sogno privo di ogni valore ed efficacia nella vita pratica. È vero che molti per conciliare la religione teologica colla scienza e per mostrare la necessità della prima la fanno qualche cosa di soggettivo e d'individuale, cioè una costruzione ideale che ognuno si forma per dare soddisfazione alle sue aspirazioni ed alle sue speranze. Ma se noi facciamo della religione una *reverie* puramente soggettiva, essa non solo perde il valore assoluto che deve avere come Teologia, ma perde anche del tutto il carattere di religione, perchè non può guidare in alcun modo la condotta del singolo, nè può conformare questa a quella degli altri e della comunità. Come può difatti guidare il nostro agire una concezione poetica puramente soggettiva!

Se non la supponiamo certa e non le diamo valore oggettivo, essa non può avere alcuna utilità per noi, non potendo determinare il fine della nostra vita, nè riuscendo a soddisfare le nostre aspirazioni e le nostre speranze. Perchè una costruzione sog-

gettiva potesse riuscire a ciò, bisognerebbe ritornare allo stato psichico dell'uomo primitivo, nel quale soltanto è possibile il *fingunt creduntque*. Ciò ora è impossibile; il progresso dello spirito critico non ci permette più di confondere il mito colla realtà, e se noi vogliamo quindi che l'ideale guidi il nostro agire, dobbiamo considerarlo come il complemento necessario della realtà e dobbiamo quindi attribuirgli valore oggettivo. La religione, se vuole avere efficacia sull'uomo, non può in alcun modo starsi contenta di essere poesia, ma deve pretendere di essere riconosciuta nel suo valore oggettivo. Una concezione soggettiva non serve a nulla, perchè la nostra vita è sempre sociale, e perchè l'isolamento del singolo e la sua indipendenza non sono che un sogno dell'atomismo individualista, il quale è smentito si dalla storia che dall'etnografia. La religione individuale è inoltre di grande nocumento alla vita sociale, perchè aumenta al massimo grado le differenze e le ostilità tra gli uomini, i quali finirebbero col non intendersi più e non potrebbero più far convergere le loro attività ad un fine comune. In tal modo la religione non potrebbe più adempiere la sua missione sociale di legare tra di loro gli uomini, ma sarebbe anzi la causa massima delle discordie.

Si può dire che la religione appunto perchè soggettiva non può essere causa di lotte, ma si

dimentica che cotesto effetto non lo può produrre che cessando di essere religione, e quindi c'è bisogno che al di sopra di essa vi sia un'altra concezione che guidi e leghi tra loro gli uomini, e allora questa e non quella diventa la vera religione. A tale conclusione ànno dovuto pervenire implicitamente i fautori del movimento etico, i quali al di sopra della religione, che divide, ànno posto la morale, che unisce, la quale così acquista il primato e diventa l'unica vera religione. Allora accanto a questa non vi è più posto per la Teologia, la quale perde ogni valore anche soggettivo, e deve essere bandita del tutto, se non si vuole che nell'uomo coesistano due principî opposti in perpetua lotta tra loro, e sia così resa impossibile la vita pratica attiva e coerente. Facendo poi la Teologia soggettiva e sovrapponendole la morale, non si riesce che ad un tentativo provvisorio di accomodamento tra i due termini opposti per poter far aderire al movimento etico gli adepti delle vecchie confessioni religiose. Ma cotesto tentativo non serve realmente a nulla, perchè chi à bisogno della Teologia e la ammette come un elemento necessario e permanente dello spirito umano, non può riconoscerla nè come soggettiva, nè come inferiore alla morale, ma deve esigere che rimanga sempre come verità oggettiva e come unica somma base della vita individuale e sociale.

A cotesta conclusione si deve necessariamente arrivare, se si vuole rimanere fedeli alle norme morali, che reggono la società etica. Se questa esige la massima sincerità e veridicità sì nella vita individuale che nella sociale, come potrà negare ai seguaci delle religioni positive di esprimere e di far valere le loro convinzioni? Cotesto è per loro un dovere assoluto, al quale non possono mancare, e quindi essi non potranno in nessun modo starsene contenti di considerare la loro fede come un fatto secondario e puramente personale. Egualmente chi riconosce che la morale è la massima guida sociale e che le concezioni teologiche sono insostenibili e false, non potrà rimanere indifferente verso di queste, ma dovrà combatterle e toglier loro l'impero sulle coscienze. L'indifferentismo adunque è del tutto impossibile; esso poi è immorale e non può quindi essere la base di un movimento etico (1). Le due concezioni, etica e teologica, sono assolutamente inconciliabili tra loro, e bisogna allora decidersi o per l'una o per l'altra; se si ammette la Teologia, bisogna fare del dovere un comando divino; se si ammette la morale indipendente, non si deve limitarsi a renderla indifferente ad ogni credenza

(1) Su ciò fa delle giustissime osservazioni il KREYENBÜHL, nel *Das freie Christenthum und die Bewegung für ethische Kultur*. Freiburg in Br. 1896, pag. 4-10.

e compatibile con ogni Teologia, ma bisogna farla la sola vera religione, che non lascia posto nell' uomo per altre concezioni superiori ad essa. Potrà essere utile per la pratica unire nello stesso fine umanitario gli aderenti alle diverse chiese, ma allora si compirà sì un' opera filantropica, ma non si raggiungerà mai il miglioramento morale dell' individuo, che deve sgorgare da una massima suprema che guida tutta la condotta. Il dovere per il dovere è una bella e santa parola in quanto si oppone alle pretese teologiche, ma da sè non può servire da massima di condotta, perchè l' uomo non può accontentarsi di accettare la morale come un obbligo, ma deve sapere come, perchè e da chè gli viene imposto cotesto. Non basta dire: tu devi fare il bene, ma bisogna mostrare perchè l' uomo debba preferire all' utile proprio il bene della comunità, e finchè non si sarà mostrata la necessità di cotesta preferenza, l' agire umano sarà sempre capriccioso e fluttuante tra i due estremi e soltanto per un comando esterno inclinerà al bene (1). Perchè adunque si abbia

(1) Dice molto bene il Fouillée: bisogna fondare razionalmente la morale se si vuole che sussista; perchè o il progresso è certo senza di me, e allora è inutile che io vi cooperi personalmente a mie spese, o è incerto e allora è necessario che vi cooperi, ma cotesta necessità non è morale ma intellettuale (*Les trasformation futures de l' idee morale* nella *R. d. d. M.* 15 Ottobre 1888, pag.

una piena e perfetta moralità, non solo esterna ma interna, essa deve essere giustificata da una dottrina e deve diventare la vera e sola religione, la quale esclude ogni Teologia ed à un proprio culto, necessario per conservare e per diffondere l'ideale morale.

Tutto questo manca alle società per la coltura etica, mentre a ciò dovrebbero tendere, se vogliono soddisfare il loro còmpito. I fondatori di esse dovrebbero ripudiare le vedute del Coit e ritornare all'idee primitive dell'Adler, allargandole e mi-

865-6). La necessità di una dottrina etica non ci deve far cadere nella concezione socratica della virtù come un sapere. La virtù è un abito e si fonda sulla volontà guidata dal sentimento più che sulla ragione, come si vede nell'educazione morale, la quale più che dall'istruzione dipende dal contatto e dall'esempio. Ciò però è solo nel primo stadio della moralità; l'abito morale è qualche cosa di istintivo, ma la virtù non può rimanere sempre tale, essa deve trasformarsi in massima spontaneamente accettata e consciamente voluta, e ciò non è possibile che per mezzo di una dottrina etica. Cotesta non è quindi il fondamento primo della moralità, ma è ciò che la rende conscia ed autonoma e che la fa più pura ed intensa; essa perciò presuppone l'esistenza di quella e non la produce da sè. Così non si può più cadere nell'intellettualismo socratico e fare della morale un privilegio del solo sapiente, d'altra parte però non si può permettere che la morale rimanga sempre un abito instintivo, ma si deve esigere che diventi un atto conscio della volontà (Cfr. la mia *Educazione morale*. Verona Padova 1891 ed i miei *Principî di Pedagogia generale* Torino 1900).

gliorandole, sostituendo alla dottrina etica del Kant quella del positivismo e della filosofia scientifica e cercando di trasformare questa in religione con un vero culto morale lontano dalle imitazioni cattoliche del Comte e più vicino alla tendenza dello spirito germanico, il quale, trascurando le pratiche esteriori, si volge all'intima coscienza e non riconosce al di là di essa nessuna autorità spirituale.

CAPITOLO VII.

La religione morale dell' Umanità.

1. — La conclusione, cui siamo pervenuti nell' ultimo Capitolo, ci mostra come la fondazione di una religione priva di soprannaturale e contenente soltanto l' elemento etico sia necessaria. Essa dovrà escludere da sè ogni speculazione metempirica e dovrà limitarsi a porre come còmpito della vita umana l' uniformarsi alla legge morale, il riconoscere cioè la necessità della società e delle norme che la rendono possibile per mezzo della solidarietà e della cooperazione. In seguito a ciò l' individuo cercherà di procurare il bene degli altri senza badare al proprio interesse, e si proporrà di vivere per la società e per l' umanità avendo a cuore il solo bene di questa. Con ciò porrà a base dell' agire umano il più largo altruismo, senza togliere però l' attività libera dell' individuo, il quale non dovrà far sparire la propria esistenza, nè to

gliere del tutto la ricerca del proprio piacere, ma conservando la propria personalità ed autonomia dovrà soltanto guardare che l' utile proprio non si opponga al bene comune, al quale subordinerà tutto il suo fare e sentire. Per essere efficace sulle azioni umane tale convinzione non rimarrà teoria astratta, ma dovrà andare unita al sentimento di simpatia e di socievolezza, tanto radicato nell' uomo, e sarà così la guida di tutta la vita in tutte le sue manifestazioni. Ciò è tanto più necessario, chè soltanto quella emozione à efficacia diretta sulle volizioni e può farle tendere al raggiungimento dell' alto ideale contenuto nella massima umanitaria, e può rendere questa un vincolo ed un' obbligazione per tutti.

Si potrebbe dire che la fondazione di cotesta religione è inutile, perchè il fine che essa si propone si può raggiungere molto più facilmente colla trasformazione del Cristianesimo in una dottrina puramente morale. Si è tentato, come abbiamo visto, una tale trasformazione, ma si è raggiunto in parte un fine molto diverso dal nostro, ed in parte si è rimasti ben lontani dalla comune dottrina cristiana. Difatti tutti quei tentativi rimasero necessariamente chiusi nell' orbita della Teologia, che cercarono di purificare e di attenuare ma non di togliere, per cui sempre la morale loro rimase eteronoma non autonoma;

essa non è fine a sè, ma mezzo per riuscire al cielo, non è puramente umana ma si basa sulla sottomissione al volere divino. A cotesto svantaggio i fautori di quella riforma univano poi l'altro di non potersi più chiamare realmente cristiani, perchè abbandonavano le dottrine principali contenute nell' Evangelo. Si può far risaltare l' importanza della morale nella religione cristiana, ma non si può ridurre questa ad un semplice contenuto etico, e se si fa ciò non si è più cristiani. Anche se vogliamo risalire al Gesù della storia, dovremo sempre ammettere che la buona novella stà nell' annunzio che il regno di Dio, che non è di questo mondo, è prossimo, e che Gesù è il Messia, il Redentore dell' umanità dal peccato. Allora bisognerà credere all' esistenza di un Dio padre (1) e giudice, signore e creatore del Mondo, il cui prediletto figliuolo unigenito è Cristo; si dovrà ammettere il peccato originale dell' uomo e l' impossibi-

(1) La concezione di Dio come padre è tutt' altro che peculiare al Cristianesimo, è anzi un prodotto esclusivo ed originale degli Arii primitivi, e quindi è comune a tutti i popoli indoeuropei, come ne fanno fede i nomi di Dyaus pater, Zeus patér, Iupiter. Per i semiti invece originalmente Dio non era padre ma padrone, e cotesta differenza deriva dal fatto che mentre questi pongono una radicale opposizione tra l'uomo e Dio, quelli all' opposto vi scorgono una identità di essenza, (Deussen op. cit. Vol. I, pag. 39, 90. Tiele *Einl.* Vol. I, pag. 134 e seg.).

lità della salvazione senza l'opera redentrice di Cristo, il quale si fece uomo e per mezzo del proprio sacrificio riconciliò l'umanità con Dio e placò così l'ira di Dio, e si dovrà pur anche sostenere la dottrina ascetica della fuga dal mondo, in cui il cristiano è forestiero e la cui prossima fine egli attende. Tutte queste dottrine unite insieme formano il cristianesimo primitivo; si potrà lasciare da parte la Cristologia e la dogmatica alessandrina, ma per potersi dire cristiani bisogna assolutamente condividere tutte quelle credenze teologiche, le quali conducono alla negazione dei principî della religione morale. Quando si dà al Cristianesimo un contenuto puramente etico, si fonda in realtà una nuova religione, e ciò si fa tanto più che le dottrine morali dell'Evangelo non sono un prodotto originale ed esclusivo di Gesù e dei suoi discepoli, ma furono enunciate prima di lui ed indipendentemente da lui nella China, nell'India e nella Palestina, e furono sviluppate e dimostrate dalla filosofia greca e specialmente dallo Stoicismo, al quale si devono i grandi principî della fraternità di tutti gli uomini, del sentimento generale dell'umanità, accompagnato dall'amore e dalla carità, e del cosmopolitismo. Tutto ciò il Cristianesimo non creò, ma non fece altro che diffondere; esso à solo il gran merito di avere, col mezzo dell'esempio della vita di Gesù, fatto penetrare nel

popolo quelle idee, e perciò chi si limita ad accettare ed a sviluppare quell'ideale etico non à nessuna ragione per chiamarsi cristiano. A cotesto risultato si deve necessariamente pervenire, anche perchè il Cristianesimo cessò ben presto di essere una religione di amore e divenne invece la religione dell'odio verso i non cristiani e verso gli eretici (1). Perciò è necessario di uscire dalle vecchie chiese, di deporre ogni dogma teologico, di cercare nella filosofia scientifica il fondamento e la giustificazione della morale, e quindi si deve fare adesione alla religione morale, tanto più che il preteso neocristianesimo è ben lungi dal poter essere compreso facilmente ed accettato prontamente dalle grandi masse, le quali rimangono ancora di troppo attaccate all'ignoranza ed alla superstizione.

2. — Come ben dice il Mill, non si può avere una religione senza un culto, senza cioè una serie di osservanze sistematiche destinate a coltivare e mantenere il sentimento religioso (2), e cotesto ci deve essere anche nella religione morale. Non si può dire coi mistici che la religione sta tutta nel

(1) Dice bene lo Zeller: un amor fraterno, che si accomoda colla esclusione dalla beatitudine di tutti i non cristiani è ben altro che l'amore universale dell'umanità, e l'eseguire comandamenti religiosi è diverso dall'adempiere per se stessi i puri doveri morale (op. cit. pag. 24).

(2) Mill *A. Comte* pag. 158.

suo lato interno e non à bisogno di pratiche esteriori, perchè, anche partendo dal loro punto di vista teologico, cotesta forma interiore può valere soltanto per i pochi che sono arrivati all'apogeo dello sviluppo religioso, i quali soli si possono isolare dal mondo e chiudersi nell'intimo ed esclusivo contatto immediato con Dio. La religione morale non può però ammettere cotesta religione esclusivamente interna, perchè non può lasciare che gli individui più sviluppati rimangano chiusi in sè ed isolati dagli altri, ma deve esigere, come vedremo appresso, che essi servano di aiuto e di guida alla grande maggioranza, la quale à bisogno di fortificare in tutti i modi il sentimento morale. Di certo anche nella nuova religione la disposizione interna sarà la parte principale, che dovrà essere massimamente sviluppata per non cadere in un meccanismo esteriore ed in una imitazione passiva. Perciò le pratiche religiose non avranno alcun valore in sè e per sè, non saranno nè propiziatorie, nè magiche, nè meritorie, ma serviranno esclusivamente quali mezzi per produrre ed aumentare sì in sè che negli altri la tendenza a vivere in conformità all'ideale etico. Il culto quindi continuerà a formare parte anche della nuova religione, e dovendo servire di aiuto morale sì agli altri che a sè, assumerà perciò il doppio aspetto di culto pubblico e domestico.

Il primo, lasciando da parte ogni inutile pompa ed ogni cerimoniale, avrà per còmpito di produrre la comunanza spirituale degli uomini, riunendo insieme gli appartenenti a tutte le classi sociali per ascoltare letture di drammi e musica, e per discutere tra loro di questioni morali in modo da produrre il sentire comune ed il contagio morale, il quale è efficace non solo per spingere al male, come molti vogliono, ma anche per incitare al bene. Il sentire insieme difatti chiarisce, esplica e rinforza le idee e più ancora i sentimenti, ed il contagio risveglia le tendenze più recondite dell'uomo e può quindi coll'imitazione del buono produrre il risveglio ed il raffinamento della coscienza morale, e spingere a compiere delle azioni buone e benefiche anche coloro che vi sarebbero poco disposti. Il culto esterno poi non solo desta ma anche rinforza il senso morale specialmente nelle masse, le quali non sanno elevarsi sino alle speculazioni filosofiche per scorgere la necessità delle azioni virtuose, ma ànno bisogno di qualche cosa di concreto e di sensibile che colpisca le loro menti e le sproni al bene. A ciò servirà di molto lo stabilire in determinati giorni delle feste e delle cerimonie comuni, ed il dare a queste un valore etico dedicandole alla celebrazione degli anniversari di uomini e di avvenimenti, che ebbero un'importanza capitale sul corso della civiltà. Le feste sono assolutamente necessarie per

dare agli uomini, stanchi della vita materiale e degli affari, un po' di quiete e di gioia, e per permettere loro di raccogliersi in sè e di pensare alla vita morale e sociale (1). Esse dovranno accompagnare i principali avvenimenti della vita pubblica e famigliare per far riconoscere con la solennità delle cerimonie il loro carattere etico; esse poi tenderanno allo scopo d'accentuare nei singoli l'importanza della vita morale e sociale, di rinforzare gli abiti virtuosi e di produrre la sottomissione dell'egoismo all'altruismo. Oltre alle feste nazionali, cittadine e famigliari vi dovranno essere le feste di tutta l'umanità, commemorative degli uomini insigni che spesero la loro vita per il progresso materiale, intellettuale e morale. In cotesto modo la nuova religione offrirà alla mente dei singoli le grandi

(1) La grande importanza delle feste è stata mostrata da Seneca, il quale dice: *danda est animis remissio: meliores acroriesque requieti surgant (d. tranquil. animi 16. 5); legum conditores festos instituorunt dies, ut ad hilaritatem homines pubblice cogarentur, tamquam necessarium laboribus interponenentes temperamentum* (Ib. 16. 7). Il prof. Leopoldo Vetter à riconosciuto tutta l'importanza delle feste etiche, ed à voluto darne un primo saggio di esecuzione, organizzando, nella riunione di Berna dell'associazione svizzera per la coltura etica del 27 Giugno 1897, una festa di edificazione morale nella grande cattedrale di Berna, in cui la musica e la poesia si unirono per dare un culto capace di unire moralmente gli uomini (*Rapport* n. 2. pag. 37-9).

figure storiche e leggendarie dei benefattori dell'umanità e spingerà così all'imitazione delle loro virtù e del loro agire morale, e si servirà di esse come ideali per dirigere l'attività dei singoli e per rinforzare in loro l'altruismo. Nulla giova nell'educazione morale più che l'esempio e l'esistenza di un tipo ideale, non astratto ma concreto in una vita reale che possa servire da modello; e tutte le religioni devono all'imitazione della figura e della vita del loro fondatore il grande successo che ebbero; e se la religione morale, non può avere cotesto vantaggio può riuscire allo stesso intento col culto dei grandi uomini che nel corso dei tempi e presso tutte le diverse nazioni sacrificarono la loro vita per realizzare l'ideale umanitario.

Il culto esterno pubblico in coteste feste e cerimonie consisterà di due parti distinte: della conferenza morale (predica) [1] e della riproduzione di opere poetiche e musicali. La prima formerà

[1] La grande importanza della predica fu riconosciuta dai riformatori del secolo XVI, i quali la fecero il centro del culto. Lutero difatti dice: *Diligens verbi dei predicatio est proprius cultus novi testamenti* (ap. Möller op. cit Vol, III, pag. 359). Anche nella chiesa anglicana la cerimonia religiosa non è che un *meeting* morale, e presso i presbiteriani della Scozia il servizio divino non è altro che una conferenza di morale (Taine *Notes sur l'Angleterre* Paris 1895, pag. 211-380).

la parte principale, ed in essa avrà grandissima importanza la forma e l'accento, dovendo l'oratore commuovere, più che convincere l'ascoltatore, agire sul suo intimo carattere più che sulla mente, svegliare e rinforzare i sentimenti più che le idee, e ciò per potere destare, innalzare ed estendere la moralità. Come ben dice lo Spencer la predicazione dei doveri occuperà nell'avvenire un posto sempre più importante; il cómpito principale di un ministro della religione non sarà tanto d'insistere su dei precetti già accettati, che di sviluppare il giudizio ed i sentimenti dell'uomo relativamente alle più difficili questioni della condotta, che risultano dalla complessità ognor crescente della vita sociale (1).

3. — In aiuto alla predicazione devono venire le arti belle, le quali, se non sono autrici dirette di moralità, pure sono un potente mezzo indiretto per rinforzarla e migliorarla, producendo un'emozione disinteressata, accrescendo la simpatia e la

(1) Spencer op. cit. Vol. IV, pag. 194. Dice molto bene il Höffding: predicare la morale deve voler dire esercitare sui singoli individui una tale influenza che il loro carattere abbia sproni e motivi non solo per mantenersi nello spirito delle idee correnti, ma anche di svilupparsi nello spirito degli ideali superiori, e cotesta è l'arte somma e la più difficile (*Ethische Prinzipienlehre* Bern 1897, pag. 12).

sociabilità e cercando di fissare sensibilmente l'ideale, che rendono così accessibile ai più (1).

(1) Cfr. su ciò la mia *Educazione morale* pag. 40-46. La grande importanza sociale e morale dell'arte fu ai nostri giorni splendidamente dimostrata colla teoria e colla pratica da due grandi letterati: il Ruskin ed il Tolstoi. Il primo riponendo nell'amore il fine della vita, vede nell'ammirazione estetica la principale gioia ed il principale potere della vita. L'ammirazione estetica è il rimedio sovrano contro la sventura, la quale è fatta d'invidia, di dispiacere, di rancore, di dubbi; ed essa è anche l'antidoto contro la grande piaga dei nostri giorni consistente nello sciocco desiderio di essere ammirati (De La Sizerane *Ruskin* Paris 1898, pag. 324-9).

L'arte difatti, egli dice, se non produce lo stato morale degli uomini, lo perfeziona certamente, perchè essa deve essere in armonia coi fini della vita, ed esprime le due tendenze fondamentali dell'umanità, le quali sono amore dell'ordine ed amore dell'uomo. L'arte non può mancare all'uomo, perchè, se vita senza lavoro è delitto, lavoro senza arte è imbestialimento, e perchè l'amore della bellezza è una parte essenziale di ogni sana natura umana, non essendo noi nati nè per mangiare nè per sapere, ma per meditare, per gustare, per ammirare e per agire. L'arte loda ciò che noi amiamo, esprime ciò che le cose sono per l'occhio e per il cuore dell'uomo, ciò che gli possono dire e ciò che esse possono diventare per lui, e trae il maggior piacere dalle cose, alle quali si sente attratta la nostra natura perfetta e morale (Ruskin *Wege zur Kunst. Eine Gedankenlese übersetzt von S. Teis.* Strassburg. 1899. Vol. I pag. 4, 35, 56, 59, 63, 69, 120. Vol. II, pag. 46-7. 54). Ogni alta arte è poi per sua natura o palesamente o immancabilmente didattica, essa ci migliora, pur che noi le badiamo, e perciò deve avere a base un nobile motivo (*Aphorismen zur Lebensweisheit.* Strassburg

Cotesta azione più che alle arti plastiche (1) spetta alla poesia, la quale non si dirige alle sole emo-

1899, pag. 157). Cotesto fine etico non è peculiare all'arte, ma si trova anche nella scienza e nella religione; difatti l'ABC della prima deve essere il comprendimento del prossimo, e l'ABC della seconda il sentimento del dovere verso il prossimo. Noi dobbiamo dimandare al sapere quanto ci giova massimamente nel nostro lavoro, quanto dà slancio al nostro cuore e chiarezza ai nostri occhi, e dobbiamo considerare come vera religione soltanto ciò che rinforza la nostra decisione di fare il nostro lavoro quanto più perfetto è possibile (*Aphorismen*. pag. 8, 155. *Weg*. Vol. II, pag. 55).

Il Tolstoi ci mostra l'arte come un mezzo di comunicazione e di unione tra gli uomini, come l'organo per la trasmissione dei sentimenti; essa à lo scopo di evocare un sentimento già pronto e di comunicarlo agli altri, ed è indispensabile alla vita sociale, perchè trasporta nel dominio del sentimento le concezioni della ragione, e perchè è popolare ed universale potendo agire sugli uomini indipendentemente dal loro stato di sviluppo e di educazione. La vera arte non à valore che quando versa nella corrente della vita un sentimento nuovo grande o piccolo, e la sua virtù principale consiste nel togliere ogni separazione tra gli uomini, nell'unire il pubblico coll'artista e nel permettere agli uomini delle nuove generazioni di provare tutti i sentimenti che ànno provato le generazioni anteriori ed i migliori dei contemporanei. Essa sarà quindi un mezzo di perfezionamento per l'umanità e l'aiuterà a realizzare nel mondo l'amore, l'unione e la felicità (*Gà est ce que l'Art* pag. 54, 58, 59, 87-8, 97, 124-5, 192-3, 196, 235, 240, 243, 248, 251).

(1) In Inghilterra anche la pittura à una tendenza morale ed è moralizzatrice; i quadri di Hogart, di Wilkiey, di Turner e della loro scuola sono delle prediche

zioni ma anche all' intelligenza, e dà alle idee la vivacità e la forza dei sentimenti. Essa poi esprime ciò che vi è di più caratteristico e di universale nella natura umana ed à quindi grande efficacia sul cuore di tutti, tanto più che colla creazione di azioni e personaggi, che realizzano dei tipi morali, spinge potentemente il lettore o l' ascoltatore alla imitazione di questi. I poeti perciò, come ben disse il Comte, dovranno essere gli educatori delle masse ed i principali ministri della nuova religione (1), perchè possano però riuscire in tale intento, è necessario che la loro poesia non rimanga un piacere aristocratico limitato a pochi, ma divenga accessibile a tutti (2).

contro il vizio, degli studi di verità e di caratteri morali, ed in tutti vi sono intenzioni filosofiche, morali e sentimentali (TAINE *N. s. A.* pag. 348-352). Ora la pittura inglese è stata invasa anche da preoccupazioni sociali, e Watt nelle sue opere esprime la simpatia per tutti quelli che soffrono (METIN *Le socialisme en Angleterre* Paris 1897, pag. 70).

(1) Anche il Carlyle sostiene che i veri conduttori dell' umanità sono i grandi poeti. Il vate à la missione di sollevare l' anima, di distogliere dal godimento, di spingere al lavoro serio e di far conoscere all' uomo la sua posizione (HENSEL *Th. Carlyle* Stuttgart 1901 pag. 86-7. Cfr. la conferenza terza su Dante negli *Heros* (trad. franc.) Paris 1888, pag. 128 e seg.).

(2) Dice molto bene il HAVET: Non bisogna perdere di vista il carattere popolare degli Evangeli, se si vuole esplicare la prodigiosa fortuna di questi libri. Essi sono

Deve cessare quindi quel distacco, che è divenuto sempre maggiore dopo il Rinascimento, tra il popolo ed i letterati; questi non si devono rivolgere ad un pubblico sempre più ristretto e ad una piccolissima classe di privilegiati, ma devono tener presenti i bisogni emozionali ed intellettuali di tutti, e ciò tanto più che ora la coltura si diffonde ognor più e sempre meglio tra le masse popolari, le quali cercano con tutti i mezzi di estendere le loro cognizioni e di allargare il loro spirito. La poesia quindi abbandonerà ogni oscurità ed incomprensibilità sì involontaria che ricercata tanto nella forma che nel contenuto, lascierà cadere tutte le metafore e reminiscenze accennanti a fatti mitologichi e storici che solo pochi eruditi possono gustare, sostituirà ad una costruzione contorta ed artificiosa un periodare piano e spontaneo, toglierà ogni arcano ed inutile simbolismo ed esprimerà i sentimenti fondamentali del cuore umano. Egualmente non dovrà essere un frivolo passatempo, non dovrà cercare solo di colpire i sensi colla leziosità della forma, nè di esaltare le passioni e gli istinti egoistici dell'uomo, nè di scusare o nobilitare il vizio, ma dovrà avere sempre un contenuto etico

riusciti, perchè, come i libri ebraici e meglio di essi, ànno portato al mondo una letteratura democratica, in luogo della aristocratica che sola lo aveva riempito finora (op. cit. Vol. IV, pag. 264).

e sociale, proponendo agli uomini un ideale ognor più perfetto sì di bellezza che di bontà (1).

La stessa cosa dovrà dirsi di una forma speciale della poesia, che si presta meglio di ogni altra a divenire parte del culto pubblico, cioè del dramma, il quale originariamente uscito dal tempio dovrà di nuovo ritornarvi, in seguito alla grande efficacia che à sulle masse, perchè presenta alle menti azioni vive invece che pallide descrizioni (2). Per riuscire a ciò deve esso pure diventare popolare e morale, deve essere dato gratuitamente nella casa comune del popolo (chiesa), e deve perdere l'intento che ora troppo spesso à di eccitare la libidine e di scusare ogni deviazione, per quanto grave, dalla legge

(1) Sull'arte contemporanea à dato un severissimo ma giustissimo giudizio il Tolstoi nell'opera citata, nella quale egli mostra come sia assolutamente intelligibile al popolo, artificiale, imbarazzata ed oscura nella forma, ed abbia per unico scopo di eccitare e di diffondere la depravazione.

(2) Sull'efficacia del teatro dice bene lo SCHILLER: sulla scena vi è intuizione e presenza viva, ivi si presentano in mille quadri comprensibili e vivi vizi e virtù, felicità e miseria, pazzia e saggezza, ivi il cuore umano confessa le sue cattive tendenze e passioni, ed ivi vengono derise le nostre debolezze. La scena è l'istituzione ove si uniscono in connubio piacere ed istruzione, pace ed eccitazione, sollazzo e coltura, ove nessuna forza dell'anima viene eccitata a danno delle altre, ove nessun piacere vien goduto a danno del tutto (*Werke*. Vol. X, pag. 38-9, 43).

morale. Invece di nobilitare il vizio e di cercare la realtà nella patologia, dovrà mostrare la vita nella sua realtà fisiologica quale si trova nella grandissima maggioranza degli uomini, e dovrà unire sempre un fine etico, mostrando l'ideale da seguire ed i mezzi per raggiungerlo (1). Non dovrà però riuscire una predicazione noiosa, nè mostrare

(1) Il secolo XVIII si faceva la più alta opinione dell'azione moralizzatrice del teatro, e la rivoluzione francese cercava di giovarsi di questo per sviluppare tra il popolo i sentimenti di libertà e di eguaglianza (Ioyau op. cit. pag. 229). In America il Channing voleva un teatro che fosse il più nobile di tutti i piaceri, e che tenesse il primo posto tra i mezzi per epurare il carattere di un popolo (*Oeuvres* pag. 198). In Inghilterra cotesta idea fu sostenuta a lungo dal critico teatrale, Archer, il quale voleva veder librarsi sopra ogni opera drammatica l'aspirazione verso il bene, e voleva che il teatro avesse un ideale di progresso. Anche il drammaturgo Iones sostiene che il teatro è destinato a prendere la successione del pulpito, e ad insegnare la morale (Filon *Le theatre anglaise contemporaine* nella *Revue des deux Mondes* 15 Agosto 1895, pag. 804 e 15 Sett. pag. 331). In Francia Alessandro Dumas figlio nella prefazione al *Figlio naturale* diceva che la commedia oltre che un lavoro d'arte deve anche essere opera di predicazione morale e civile. Il teatro non è il fine, ma il mezzo; dobbiamo inaugurare il teatro utile, perchè ogni letteratura che non à in vista la perfettibilità, la moralizzazione, l'ideale e l'utile è una letteratura rachitica e malsana, nata morta (citato da Martini *Nel Teatro*. Firenze 1895, pag. 375 e da Brunetiere *Les epocques du theatre francaise* Paris, 1896, pag. 379).

troppo aperto il fine educativo, subordinando a questo le esigenze tecniche ed estetiche; l'effetto morale non deve essere imposto, la tesi non deve essere declamata ostinatamente, ma l'emozione prodotta dalle azioni rappresentate deve condurre inevitabilmente lo spettatore alla desiderata conclusione (1). Che ciò sia possibile, che si possa cioè commovere potentemente, fare un opera d'arte, rispettare le esigenze teatrali ed unire un nobile fine etico e sociale, lo mostra il teatro del grande drammaturgo norvegese Ibsen, che à trovato liete accoglienze non soltanto nei paesi nordici ed in Germania, ma anche presso di noi e che da pertutto suscita ammiratori ed imitatori.

Il culto pubblico si è servito sempre di un'altra arte per produrre delle potenti emozioni, cioè della musica, la quale più di ogni altra riesce a soddisfare il sentimento dell'indefinito, a sviluppare i

(1) Il Martini nel combattere i moralizzatori osserva loro giustamente: Se volete essere anche legislatori e profeti, fattelo pure, ma a patto che l'insegnamento scaturisca logico e limpido dai fatti che rappresentate, a patto che l'opera morale non guasti, non deformi, non uccida il lavoro dell'arte (op. cit. pag. 377). Anche il Brunetiere dice: Ci vuole della morale nell'arte, ma non si deve fare della scena una cattedra o una tribuna, bisogna difendere e sostenere delle idee, ma queste devono venir incarnate in esseri viventi e non devono riuscire nè troppo astratte, nè troppo banali (op. cit. pag. 311).

sentimenti di simpatia ed a toglierci dai piaceri egoistici. Cotesta azione, che si mostra nella musica istrumentale, non à però una diretta e forte efficacia morale, serve più a distogliere dal pensare a sè che a spingere ad operare per gli altri, questo ultimo effetto invece si può ottenere soltanto quando essa si unisca ad un contenuto etico, e dia forza, bellezza e diffusione ai pensieri morali, il che si à specialmente nel coro e nell' opera. Il coro, cantato da tutti i presenti alla cerimonia, à il grande vantaggio di far sì che esecutori ed uditori sieno le stesse persone, e serve quindi bene a destare forti emozioni comuni ed a far penetrare nella memoria e nel cuore le idee espresse dal canto, e perciò dovrà avere nel nuovo culto un posto ancora maggiore di quello che à nel servizio domenicale dei protestanti. L'opera poi unisce i pregi del dramma a quelli della musica e con ciò rende ancor maggiore l' effetto etico di quello; perchè riesca in ciò bisogna però che cessi di essere una semplice distrazione e che non cerchi solo di colpire i sensi e l' imaginazione, ma che, come fece il Wagner per mezzo di una conveniente scelta dell' argomento ed una completa armonia tra la musica il libretto e l' apparato scenico, converga tutte le sue forze a togliere il popolo dagli interessi volgari, che l' occupano tutto il giorno, per elevarlo al culto ed all' intelligenza di ciò che lo spirito umano può concepire di più

profondo e di più grande (1). Anche essa come il dramma non deve essere, come è pur troppo ora, un piacere riservato a pochi ricchi, ma deve essere accessibile a tutti i cittadini, i quali per mezzo di un' elementare istruzione musicale e della partecipazione ai cori devono essere messi in grado di poter apprezzarne le bellezze.

Il bisogno di godimento estetico è sentito ai nostri giorni dalle classi popolari e tanto più vivamente, quanto più mancano i mezzi economici necessari a soddisfarli. Gli operai stanchi delle fatiche giornaliere e della monotonia del lavoro nelle fabbriche e ripugnanti di avere per unico svago le bevande alcooliche, non vogliono soltanto istruirsi, ma desiderano di ottenere per mezzo dell' arte innalzamento morale e serenità d'animo. Per soddisfare a cotesto desiderio e per rendere quindi accessibile al popolo l' arte sotto tutte le sue forme si sono costituite in Germania le società per il trattenimento popolare. Sino dal 1890 il D.r Bruno Wille fondò a Berlino la *Freie Volksbühne* per far sì che il teatro fosse per gli operai fonte di godimento estetico e d' innalzamento morale, e nel 1892 caduta questa in mano ai socia-

(1) Bourgault-Ducondray *Wagner à Bayreuth* nella *R. d. d. M.* 1. Gennaio 1893, pag. 95. Cfr. Brendel *Storia della Musica*, Genova 1900 pag. 287, 293, 297-8, 300, 313.

listi ne fondò una nuova, ma in seguito alle persecuzioni della polizia solo dopo il 1896 potè dare delle serate drammatiche. Allo stesso scopo tende la società per il trattenimento del popolo dando nei teatri, nelle ore pomeridiane della domenica, delle rappresentazioni popolari. Ad Amburgo ed a Vienna si diffuse la scena popolare, mentre alcuni teatri delle piccole corti tedesche, tra cui primeggia quello di Stuttgart, dànno con successo rappresentazioni popolari dei drammi classici. In tutti i teatri popolari l'attenzione degli uditori è sempre intensa, e vivo è l'interesse che prendono allo svolgimento dell'azione, e non si sente altro che il lamento che sieno troppo pochi i teatri a buon mercato adatti per il popolo (1).

Dell'importanza dell'educazione estetica del popolo si sono accorti anche i socialisti, i quali però in Germania ànno cercato di ridurre l'arte

(1) Lowenfeld *Die Volksunterhaltung.* Berlin 1898. pag. 8-10, 32-4, 39, 65, 69, 111-2, 120. Negli ultimi anni si è dato a Berlino per gli operai nella grande chiesa della guarnigione degli oratori ed altre opere classiche di Bach, Brahms, Graun e Schutz, le quali furono ascoltate con grande attenzione e piacere senza segno di stanchezza e senza rumori. La sala era sempre piena, ed i posti venivano talmente ricercati dagli operai che si fu spesso costretti a ripetere il concerto. (Stumpf *Die Berliner Auf führungen Klassischen Musikwerke für den Arbeiterstand,* nei *Preussische Iahrbücher* Mai 1900 pag. 247-8, 263-4).

a strumento di propaganda. Invece nel Belgio essi ànno badato di più all' azione educatrice dell' arte, ed ànno dato un bellissimo esempio colla sezione artistica della *Maison du peuple* di Bruxelles, la quale arditamente à osato di presentare alle classi operaie senza deformazioni e senza tagli i capilavori dei più grandi maestri in tutti i domini dell' arte. Il tentativo è riuscito splendidamente, perchè più di 8000 operai vi assistevano rispettosi ed attenti (1). Quali sentimenti produca negli operai socialisti l' educazione estetica si vede molto bene dalla risposta che un socialista già cattolico diede nell' inchiesta fatta dal Rade sulle idee morali e religiose degli operai. Mi sono interessato, egli dice, al teatro ed ò udite le principali opere di prosa e di musica, e ciò è ora per me il sostituto degli esercizi religiosi. In teatro si acquistano molti buoni pensieri, per cui scienza ed arte sostituiranno per l' operaio la religione. Egli aggiunge pure che à convertito a coteste idee molti compagni (2).

4. — Accanto al culto pubblico la nuova religione deve ammettere un culto domestico e privato. Se il luogo precipuo dell' educazione morale

(1) Destrée et Vandervelde *Le socialisme en Belgique.* Paris 1898, pag. 236-9.

(2) Rade *Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter* Gottingen 1898, pag. 66.

è il focolare domestico, questo deve ritornare ad essere l'altare di un nuovo culto. Come nei primordi della civiltà, i genitori devono anche ora assumere un carattere religioso, e devono essere i sacerdoti del culto famigliare, il quale consisterà nella lettura fatta in comune di opere poetiche, nelle esortazioni e nei consigli dati ai figli, e nella celebrazione solenne dei principali avvenimenti della vita famigliare, della nascita cioè, del matrimonio e della morte dei componenti. In cotesto modo la famiglia terrà sempre presenti ai suoi membri i doveri morali che loro spettano, manterrà la fede nell'ideale sociale e impedirà loro di chiudersi nell'egoismo o di cercare nello sfogo di malsane passioni una distrazione dalle occupazioni giornaliere. La religione morale non vuole che il progresso e la diffusione della moralità sia un atto passivo imposto all'individuo dalla coazione sociale, ma richiede che sia un'opera spontaneamente e coscientemente voluta dal singolo, e perciò essa pretende che ognuno continuamente sviluppi l'educazione di sè stesso, l'incremento della quale appunto si ottiene per opera del culto privato. Ognuno deve difatti cercare di conservarsi morale e di migliorare le sue tendenze altruistiche, ed a ciò gioveranno molto quelle pratiche che lo stoicismo e specialmente Seneca raccomandarono: la lettura,

la meditazione, l'esame di coscienza ed il mettersi sotto la guardia di qualche saggio. Mentre la lettura dei moralisti e dei grandi poeti allarga le idee morali, la meditazione fa entrare nel cuore e penetrare nell'intima coscienza ciò che si è appreso, trasforma l'alimento esterno in sangue proprio, l'idea altrui in massima non solo accettata ma voluta (1). L'esame di coscienza, praticato già dai Pitagorei, costringendoci a passare in rivista le nostre azioni e ad esaminare le cause e gli effetti di esse, è un mezzo efficacissimo per impedire che le tendenze egoistiche prendano il sopravvento sulle altruistiche e che la passione s'imponga alla ragione. Ad ottenere cotesto intento gioverà anche il mettere il proprio spirito sotto la guardia di un saggio illustre per le nobili idee sostenute e per i fatti virtuosi e benefici, in modo che esso sia un esemplare da imitare ed una specie di testimone che si tema di offendere, e che santifichi colla sua sorveglianza invisibile i nostri più secreti pensieri (2).

(1) Dice molto bene l'Höffding che non la sola etica teologica à i propri libri di devozione, ma si devono dare dei libri che si riprendòno sempre di nuovo per rinforzare i propri pensieri ed i propri sentimenti (*Ethik* Leipzig 1888, pag. 130). Su cotesta necessità à delle giustissime osservazioni anche il Scheldon (op, cit. pag. 208 e segg.).

(2) Martha *Les moralistes sous l'empire romaine* Paris 1886, pag. 72-4.

5. — Se tutti gli uomini fossero egualmente organizzati intellettualmente e moralmente, si potrebbe lasciare che ognuno educhi sè stesso, ma essendo la società composta di differenti strati, nei quali in diversa misura è penetrata la civiltà, è indispensabile che le idee ed i sentimenti degli uomini superiori vengano diffusi agli inferiori. Perciò è necessario non solo il culto pubblico, ma ci vuole che vi sieno degli individui, la sola professione dei quali sia l'apostolato morale, cioè dei sacerdoti. Questi però non devono prendere un posto a parte e superiore; nè monopolizzare l'educazione morale e meno ancora formare una casta chiusa organizzata gerarchicamente, ma devono essere scelti dalla comunità tra quelli che sono capaci e desiderosi di assumere liberamente un ufficio di consolatori, di consiglieri e predicatori, pari a quello che avevano i filosofi nell' impero romano. La filosofia, specialmente la Stoica, era allora una vera religione morale, era il mezzo supremo per educare e moralizzare il genere umano, e la di lei azione si esercitava e si espandeva in due modi diversi: la direzione morale e la predicazione. Gli Stoici diffatti agivano direttamente sui costumi per mezzo di un insegnamento famigliare, la cui gravità aveva qualche cosa di religioso. Le persone ricche poi attaccavano spesso alla loro casa un filosofo non soltanto

per l'educazione dei figli, ma per avere per tutta la vita l'assistenza permanente di un consigliere o di un uomo di confidenza capace di guidarli; esso rassomigliava al direttore di coscienza che nel secolo XVIII era adetto alle grandi case per guidare la famiglia nel cammino della perfezione religiosa. Mentre gli Stoici agivano sulle classi alte, l'apostolato morale e la predicazione popolare erano quasi del tutto riservate ai Cinici, che ben a ragione furono chiamati i monaci, anzi i cappuccini dell'antichità (1). Su questi esemplari deve essere copiato il nuovo sacerdozio, il quale non deve compiere cerimonie, nè assolvere da peccati, nè impartire sacramenti, ma essere educatore, consigliere e predicatore, e non deve esercitare un potere neppure spirituale ma soltanto godere quell'estimazione che è dovuta alla rettitudine del suo agire. La sua vita non deve stare nel pensiero, ma nell'azione, egli non deve chiudersi nelle alte classi

(1) Martha op. cit. pag. 1, 3, 7, 8, 104, 164, 243. Boissier op. cit. Vol. II, pag. 10, 13, 391-3. Friedlander op. cit. Vol. IV. pag. 412-3, 438-440. Havet op. cit. Vol. II, pag. 101, 227. Lecky op. cit. Vol. I, pag. 302, Hatch *Griechentum und Christentum* Freiburg in Br. 1892 pag. 107. Nell'età moderna il Fichte considerò la filosofia Kantiana non come una nuova verità, ma come un mezzo di salvazione contro il guasto morale degli uomini e contro l'ingiustizia delle condizioni sociali (K. Fischer *Geschichte der neuren Philosophie* München 1884 Vol. V p. 238).

sociali, ma deve anche porgere continuamente conforto, assistenza e consiglio al povero, deve fargli sentire colla simpatia, che à per lui, e col contatto personale che egli è uomo eguale agli altri, deve svegliare in lui l'ideale morale e sollevarlo dal tedio delle occupazioni manuali. Perciò è necessario che egli viva sempre col popolo ed a modo del popolo, e sia partecipe di tutte le gioie ed i dolori del povero, imitando in ciò l'opera non solo dei cinici, ma dei frati francescani, che tanto fanatismo destarono e tanta e rapida diffusione trovarono nelle basse classi sociali. Non deve poi cercare di agire soltanto coll'insegnamento, ma deve trovare il maggior successo nell'esempio che dà colla sua vita benefica e virtuosa, in piena corrispondenza coll'ideale da lui predicato; vita e dottrina devono essere per lui una e la stessa cosa, se vuole diffondere e far progredire la moralità (1).

(1) Il bisogno del sacerdozio morale in favore dei poveri, degli ignoranti, dei decaduti moralmente e delle classi pericolose della società era stato diggià sentito dal Channing il quale mostrò la grande efficacia ed i grandi benefici individuali e sociali che aveva ottenuto il ministero dei poveri fondato dalle chiese unitarie di Boston e propagato per opera del D. Tuckermann, il quale unì a cotesto intento parecchie chiese cristiane. (*Oeuvres*, pag. 190-4, 215, 250-2, 277, 279 e seg.). Non tocchiamo la questione del celibato del sacerdozio, poichè essa è ora definitivamente risolta contro l'obbligatorietà di esso.

L'opera educativa del sacerdozio etico deve essere aiutata e completata da tutti gli uomini colti, i quali ànno il dovere di esercitare coll'esempio e colla diffusione del sapere un'azione moralizzatrice sulle masse. Anche senza dedicarsi ad un vero e proprio ufficio educativo diretto ed intenzionale, essi possono far molto uniformando la loro condotta ai principî di sincerità e di moralità

Il celibato offre grandi vantaggi per propagare senza timori e riguardi un nuovo ideale, perchè rende più facile la vita economica e non costringe a sacrificare l'ideale al benessere della famiglia. Perciò, come ben dice il Paulsen, chi dedica la sua vita al servigio degli altri, della comunità o di alti scopi della vita sociale può trascurare il dovere di fondar famiglia, ma ciò deve fare liberamente e spontaneamente, perchè la vita senza famiglia pretende troppo grandi esigenze superiori all'uomo medio (*Ethik* Vol. II pag. 253-5). Il celibato obbligatorio dei preti cattolici oltre ai grandi inconvenienti morali che produce, à avuto una funesta azione sociale, togliendo i migliori elementi alle generazioni venture. Si è rimarcato difatti nei paesi popolati dai protestanti e dai greci ortodossi che da nessuna altra classe della società non escono tanti uomini distinti, sopratutto altrettanti scienziati, che dalle famiglie dei preti e pastori. Ciò si comprende facilmente; i figli di questi traggono difatti dalla loro educazione due grandi elementi: istruzione e moralità, in seguito ai quali possono pervenire al massimo sviluppo dei loro talenti (Leroy-Beaulieu op. cit. Vol. III pag. 298-9; De Candolle *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècle* Geneve 1873, pag. 125; Ellis *Studio sul genio britannico* nella *Minerva* del 6 Aprile 1901).

ed esprimendo apertamente il loro giudizio sulle azioni degli altri, approvando cioè le buone e disapprovando le malvagie. Se si formasse così un opinione pubblica attiva, concorde nell' onorare gli onesti e nel disprezzare i disonesti e viziosi, si avrebbe una notevole diminuzione dell' immoralità, la quale ora in seguito alla certezza dell' immunità legale ed alla mancanza di censura morale da parte degli altri dilaga, trionfa e lungi dal nascondersi si mostra ostentatamente a terrore ed a confusione dei buoni. Mentre a tutta la classe colta spetta cotesta missione generale, vi sono alcune categorie di essa che ànno un vero e proprio ufficio educativo da compiere, e queste sono: da prima gli insegnanti di tutti i gradi, in secondo luogo i medici e finalmente gli studenti.

È tanto manifesta la missione etica dell'insegnante, che è inutile di spendervi molte parole. Se l'istruzione è il mezzo per dare progressivamente al bambino ed al giovane le cognizioni e le attitudini, cui è pervenuta l' umanità, se essa è una parte dell' educazione e non può non essere educativa, dovendo sempre sottostare al fine morale, ne viene che l'insegnante non può limitarsi ad impartire delle cognizioni, ma deve coll' esempio e colla dottrina tendere a conformare l' alunno all' ideale morale. Già il Fichte nelle sue celebri lezioni sulla destinazione del dotto aveva mostrato splendidamente

come questo per sua natura fosse l'educatore dell'umanità e dovesse avere per fine ultimo il nobilitamento morale di tutti gli uomini, e quindi dovesse essere il miglior uomo del suo tempo e servire di esempio agli altri (1). L'insegnamento diventa così un sacerdozio e richiede vera vocazione, rassegnazione, disinteresse, cura continua del fanciullo e piena coscienza del fine cui si mira. Non basta quindi per divenire vero insegnante nè la scienza nè l'attitudine professionale, ma ci vuole un forte carattere morale, che tutto sacrifichi al miglioramento morale degli altri e che trasformi per tutta la vita il docente in un modello di uomo virtuoso. Egli non deve perciò nè chiudersi egoisticamente nella sua scienza, nè porre cotesta per fine ultimo, e neppure limitarsi a divulgarla, ma deve tener sempre presente che il suo sapere non è nè opera esclusivamente sua nè può tenerselo tutto per sè, e che quindi deve farlo conoscere agli altri non per soddisfare una semplice curiosità ma per riuscire a migliorare moralmente sì gli individui singoli che tutta la società.

Anche il medico deve cooperare alla moralizzazione del popolo, perchè egli non può limitarsi a curare il corpo, ma deve anche aver cura dell'animo in seguito alla continua azione e reazione

(1) Fichte *Die Bestimmung des Gelehrten* Leipzig Reclam pag. 46-7.

reciproca che vi è tra i due, e perchè trovandosi sempre in continuo contatto colle masse popolari deve cooperare al loro miglioramento. Egli conosce bene le loro condizioni, gode la loro fiducia, può quindi trovar facilmente i mezzi i più adatti per dar forza e quiete agli animi, per togliere i pregiudizi, e per rinforzare coll' esortazione e coll' esempio la coscienza morale. Maggiore efficacia avrà l' azione sociale degli studenti, i quali dalla stessa loro giovane età sono spinti all' entusiasmo ed all' apostolato per le nobili idee, e provenendo da tutte le classi del popolo sono in grado di comprenderlo e di trovare i mezzi migliori per migliorarlo. Colla loro propaganda potente e continua essi possono riuscire facilmente non solo a togliere i pregiudizi e le superstizioni, ma anche a diminuire il distacco e l' opposizione tra le classi sociali. Essendo molti di essi figli del popolo e riuscendo col loro sapere a pervenire poi nelle classi più alte, essi rimangono in incessante e famigliare contatto con tutti, sì cogli umili che cogli alti, e formano così il cemento che tiene unite le varie parti del corpo sociale. Che ciò non sia pura utopia, ma possa dapertutto divenire piena realtà, ce lo mostrano gli esempi che ànno dato gli studenti della Danimarca e della Svezia, dell' Inghilterra e dell' America del Nord, della Germania e della Francia.

Fino dal 1882 si fondò a Copenhagen la nuova associazione degli studenti per dare coltura e civiltà alle classi lavoratrici e togliere così la separazione tra i lavoratori col cervello e gli operai. Essi istituirono il patrocinio legale per i poveri, pubblicarono scritti popolari e diedero dei corsi scientifico-letterari dalle 8-10 della sera. Questo esempio fu seguito da prima dagli studenti di Upsala (1). ed ora da quelli di Breslavia, ove si è fondata un' associazione accademica figliale della Humboldt di Berlino per attendere all' azione sociale (2). Nei circoli degli studenti inglesi vale come *gentleman like* di passare una notte per settimana nei quartieri poveri in contatto colle più basse classi sociali. Tale missione sociale trovò la sua migliore organizzazione nell' *Universitys settleman association* fondata ad Oxford dal pastore Barnet allo scopo di procurare per mezzo degli studenti e dei laureati occasione d' istruzione e di divertimento alle classi povere di Londra e di altre grandi città, di studiare le condizioni dei poveri e di intraprendere tutto ciò che può migliorare le loro condizioni. A Londra oltre al grandioso *Toynbee Hall* si sono fondate nei quartieri poveri 15 altre colonie con

(1) Reyer *Handbuch der Volksbildungswesen* Stuttgart 1896 pag. 23. Schultze *Volkshochschule und Universitatsausdehungs-Bewegung* Leipzig 1897 pag. 45-8.

(2) *Hochschulnachrichten* München Iuni 1901 pag. 202.

proprie case dei lavoratori, ove essi si riuniscono la sera per leggere, conversare ecc., e dove sono presenti tutte le sere dei giovani universitari per tenere dei corsi, dirigere la biblioteca, organizzare divertimenti e consigliare gli operai, sì da guadagnarsi la loro stima e fiducia. Lo stesso si fa a Glascow, Bristol, Manchester, Liverpool, Sheffield, Ipswich ed in Edimburg, e l'istituzione è passata in America ove più di 20 università ànno adottato l'esempio di Oxford. Così a Cambridge (Mass.) gli studenti ànno formata una grande associazione sotto il nome di *Students volunteer movemant* per centralizzare e piazzare bene le loro elemosine in modo che ogni studente è incaricato di curare una famiglia bisognosa che soccorre nel modo che crede il migliore. Oltre a ciò gli studenti tengono dei corsi serali per completare l'istruzione degli operai delle fabbriche e dei marinai del porto (1).

L'esempio dato dagli studenti inglesi è stato

(1) Schultze op. cit. pag. 50-1. Kuhn nella *Revue internationale de l'Enseignement* 15 Gennaio 1899 pag. 54 e Cestre nella *R. int. d. l'E.* 15 Maggio 1898 pag. 396. Filon *Colonies sociales et colleges ouvrieres en Angleterre* nella *Revue des deux Mondes* 15 Ottobre 1900 pag. 787, 797-9. Negli ultimi anni si sono fondati anche i *Women University Settlements* per l'educazione delle studentesse alla missione sociale. Ora di questi ce ne sono 16 in Inghilterra di cui 12 a Londra (*Handwörterburch der Staatswissenschaften* 2. Ediz. Jena 1900-1. Vol. III pag. 1230).

recentemente imitato da gruppi di studenti di Parigi, i quali ànno creato nel quartiere di Belleville una *fondazione universitaria*, cioè un circolo di giovani desiderosi di contribuire all' educazione popolare per mezzo di un contatto continuo cogli operai (1). Sarebbe bene che cotesta imitazione si estendesse agli studenti di tutti i paesi, i quali dovrebbero cercare di adempiere con cura e con zelo la loro missione etica, istruendo il popolo, vivendo in mezzo ad esso ed innalzandolo coll' esortazione e coll' esempio ad una vita veramente civile.

Con tale culto pubblico e privato la religione etica riunirà tutti gli uomini in una chiesa, la quale non sarà altro che la comunione etica del popolo, unito dai vincoli di fratellanza e dall' ardente desiderio di realizzare l' ideale morale. Priva di gerarchia e di vincoli esteriori essa non potrà sostituirsi o sovrapporsi alla società civile, ma sarà anzi il mezzo precipuo per sviluppare le condizioni che la rendono possibile, giacchè non farà altro che dare l' educazione morale al popolo e permettergli di riposarsi dalle fatiche col godi-

(1) *Revue internationale de l' enseignement* 15 Giugno 1899 pag. 518-9. Allo stesso scopo tende l' Università popolare fondata a Parigi nell' ottobre 1899 da Georges Deherme (Seailles *L' Université populaire*, nella *R. I. d. l' E.* 15 agosto 1900 pag. 127-9.

mento del bello, col compimento di azioni buone e benefiche e col perfezionamento del carattere.

6. — Noi abbiamo esposto l'organismo interno ed esterno della religione morale, si potrebbe però dire che soltanto per abuso si può chiamarla una religione, giacchè questa riesce un vano nome, ove manchi la credenza ed il culto di un Dio (1). Cotesta obbiezione non vale, perchè come il Confucianismo, il Buddhismo ed il Comtismo sono realmente delle religioni, avendone tutti i caratteri, lo stesso si è di quella. Essa non è difatti scienza, perchè lungi dall' occuparsi della sistemazione delle conoscenze, à per oggetto la condotta pratica; non è poi un governo nè cerimoniale, nè politico, perchè non è una istituzione che abbia autorità imperativa e coattiva di legge sulla condotta esterna.

(1) Recentemente questa obbiezione fu fatta anche dal Romanes, il quale dice che chiamare religione una teoria delle cose che non contiene alcuna fede in una divinità, vuol dire adoperare la parola in un senso opposto di quello usato finora. Parlare di religione dell' Inconoscibile, del Cosmos, dell' Umanità gli è dire cosa incomprensibile, se non si prendono quelle parole in senso metaforico (*Gedanken über Religion* pag. 32-3). Egli à però il torto di confondere la religione col Teismo, mentre vi sono delle religioni si deistiche, che panteistiche, che atee, ed anche a queste ultime non si può negare di essere realmente delle religioni, cioè concezioni generali del mondo diffuse a tutto il popolo e dominanti la vita intera degli individui.

ma è un insieme di idee e di sentimenti agenti con forza persuasiva sui motivi interni e tendenti a migliorare e nobilitare la condotta umana, togliendola dall'egoismo utilitario e spingendola a conformarsi alla legge morale. Non è neppure filosofia, perchè tende a raggiungere un ideale pratico, e perchè mentre questa cerca di spiegare il nostro mondo ad una cerchia ristretta di persone altolocate nella coltura, essa basandosi sul sentimento e giovandosi della persuasione e dell'esempio si volge a tutti, anche alle grandi masse, che cerca di attrarre nell'orbita della moralità.

Finora siamo stati troppo spesso abituati a confondere la religione colla Teologia, ma noi abbiamo mostrato a lungo nel capitolo secondo come tra le due non vi sia identità, e come la credenza in Dio, lungi dall'essere l'elemento unico ed essenziale della prima, sia soltanto un mezzo transitorio, di cui questa si serve nei primi stadi dell'incivilimento per raggiungere il suo fine. Invece le parti integranti ed essenziali sono il sentimento di dipendenza dell'uomo dalla natura e dalla società, e la brama di qualche cosa di meglio dello stato presente, troppo spesso pieno di dolori e d'infelicità e troppo diverso dalle aspirazioni di giustizia e di amore. Perciò à ben ragione il Mill di dire che l'essenza di essa consiste nell'imprimere una direzione forte e seria ai desideri

ed alle emozioni degli uomini, spingendoli verso un oggetto ideale riconosciuto come la più alta perfezione, ed à quindi bisogno di una convinzione che rivendichi autorità sulla vita umana, e di un sentimento che le dia autorità di fatto sui cuori (1). Tutto ciò si à nella religione morale, la quale à per base la necessaria convivenza degli uomini in società, la dipendenza degli individui dall' Umanità ed il sentimento di socievolezza e di simpatia, e con ciò riesce ad avere azione e direzione sulla condotta degli uomini e sulla loro coscienza e volontà. Essa non può quindi essere che una religione, cioè un vincolo sociale, una comunione spirituale che unisce tutti gli uomini nello stesso ideale, e fa tendere tutti i loro sforzi alla stessa meta, associando liberamente le volontà in vista delle sofferenze umane da sollevare, dei vizî e degli errori da guarire e delle idee morali

(1) Mill. I. S. *Auguste Comte*, pag, 141. Anche il Feuerbach dice: chi à in sè un fine umano, chi à un ideale vero ed essenziale, à una legge sopra di sè, à una religione, se non nel senso della Teologia, nel senso della ragione e della verità. Questa è la vera religione, la quale al posto di Dio pone l' amore degli uomini, al posto della fede in Dio la fede dell' umanità e nella sua forza (citato da Iodl op. cit. Vol. II pag. 290. Vedi pure Starcke *Ludwig Feuerbach* Stuttgart 1885. pag. 180, 231). Anche l' Huxley dice che religione significa la venerazione e l' amore dell' ideale etico ed il desiderio di realizzare cotesto nella vita (*Science et religion* Paris 1893, pag. 243).

da diffondere (1). Ciò è provato dall'origine della stessa parola *religio* che viene da *religare*, ed indica non solo il vincolo che lega uomo ad uomo, ma anche il legame interno e l'unità di carattere cui si tiene obbligato l'individuo in tutte le sue azioni, le quali devono essere tutte subordinate al dovere morale. Badando a questo secondo significato à ben ragione il Mill di dire, che se una persona possiede un oggetto ideale e se il suo attaccamento per questo come il sentimento dei suoi doveri verso di esso sono capaci di governare e di disciplinare tutte le sue altre tendenze, come di prescrivergli una linea di condotta, questa persona à una religione (2).

Contro cotesta concezione della religione dell'Umanità stanno due obbiezioni del tutto opposte. Il Fiske da una parte dice che l'umanità non può essere oggetto della religione perchè è finita, concreta e conoscibile (3), dall'altra il Tolstoi sostiene che non la conosciamo come un oggetto esterno ed ignoriamo anzi i suoi limiti, percui è una finzione. Inoltre egli aggiunge che non la possiamo amare, perchè essendo l'amore fondato sul concetto personale e sociale della vita non può andare al di là della

(1) Guyau *L'Irreligion de l'avenir*. Paris 1886, pag. 346.

(2) Mill. *A. Comte*, pag. 143.

(3) Fiske *Outlines of cosmic philosophy*. London 1874, Vol. II, pag. 419.

patria (1). L'obbiezione del Fiske si basa soltanto sulla dottrina spenceriana della forza inconoscibile e sulla distinzione pure fatta dallo Spencer tra la scienza del conoscibile e la religione dell'inconoscibile. Noi abbiamo mostrato però come tanto la dottrina che la distinzione fatta dal filosofo inglese sieno insostenibili, e come la religione non si confonda colla Teologia, ma sia la base e la guida della vita pratica, e quindi possa e debba avere un oggetto concreto, finito e conoscibile. Il Tolstoi nega realtà all'Umanità, perchè contro i suoi principî religiosi sta fermo allo stadio nazionale dell'evoluzione etica, e non vuol comprendere che come questo non era che lo sviluppo degli stadî anteriori che rinchiudevano la morale entro ai confini della famiglia, della tribù e della città, così l'Umanità è lo stadio superiore, a cui è giunta nella teoria ed a cui giungerà poi nella pratica la vita morale. Se il Tolstoi fosse vissuto nelle epoche anteriori avrebbe fatte le stesse obbiezioni alle successive concezioni etiche, e non avrebbe potuto

(1) Tolstoi *Il regno di Dio è in voi* pag. 115-116. Anche il Romanes dice che l'umanità è un concetto che noi stessi abbiamo creato e che non esiste oggettivamente (*Ged. uber Religion* pag. 33). Ciò è vero, ma non è tutta la verità, perchè l'umanità è un ideale alla cui realizzazione progressiva tende tutta la nostra attività, e quindi non è una creazione arbitraria ed artificiale.

comprendere come l'amore, nato nella famiglia e ristretto ai parenti, si potesse estendere a chi mancava d'ogni vincolo di parentela e di affinità. Eppure noi abbiamo potuto considerare come prossimo ed amare progressivamente i membri della tribù, della città e della nazione, e lo stesso possiamo fare di tutti gli uomini senza distinzione di nazione o di credenza religiosa. L'amore dell'umanità universale, come ben dice il Höffding, non è altro che l'estensione progressiva a tutti gli uomini del sentimento sorto entro alla famiglia nelle relazioni tra genitori e figli; esso è la somma idea dell'etica sociale, la quale esige necessariamente l'affratellamento universale di tutti gli uomini (1).

La religione morale, malgrado la mancanza di ogni Teologia, riesce egualmente e molto meglio anzi a soddisfare tutti i sentimenti e le aspirazioni, che diedero vita alle concezioni religiose. Quella difatti nell'Umanità, cioè nella durata indefinita della

(1) Höffding *Ethik* pag. 188, 192, 194, 224. Un giudice certamente non sospetto, perchè uno dei capi dello spiritualismo francese, si esprime molto diversamente dal Tolstoi. Gli uomini del nostro secolo, egli dice, ànno trovato nella credenza al progresso, nella fede nell'avvenire dell'umanità un ordine di sentimenti che le sole Teologie parevano finora in grado di dare: cioè la consolazione, la speranza, la stella di una moltitudine di gente, per la quale il paradiso sulla terra à rimpiazzato il paradiso celeste (Ianet *Historie* Vol. II, pag. 691.

vita umana à l'equivalente dell' infinito, e combinata quest' infinità con una capacità indefinita di perfezionamento si à per l' imaginazione e per il sentimento simpatico un oggetto abbastanza vasto per dare soddisfazione a tutto ciò che le maggiori aspirazioni possono ragionevolmente domandare. Cotesto oggetto è l' unico a noi accessibile e può essere il solo fine reale di tutta la nostra vita. Noi, come abbiamo visto, non possiamo ricercare un fine trascendente della vita umana, ma dobbiamo limitarci a porne uno immanente in essa, cioè lo sviluppo ed il perfezionamento dell' umanità. Per quanto cotesto nella sua concretezza sia variabile e relativo allo stato sociale, pure al di fuori ed al disopra dello stato presente possiamo ed anzi dobbiamo porre un fine superiore che riguardi tutta l' umanità presa come un insieme. Ciò dobbiamo fare, perchè l' evoluzione sociale ci mostra un incessante accrescimento della sfera della fratellanza e della solidarietà umana ed un continuo sopravento nell' uomo del lato veramente umano sul lato bestiale. In cotesto doppio accrescimento della comunanza e dell' umanismo consiste il nostro concetto dell' Umanità, la quale non si deve considerare come la somma degli individui, ma come l' ideale della loro vita interna ed esterna. In questo sta il vero fine dell' attività umana quale si mostra nell' evoluzione storica;

esso è immanente e non trascende la vita umana, ci è dato dall'esperienza e non è nè supposto da noi, nè imposto dagli altri; è attuabile, perchè non supera la forza della natura umana; è utile all'individuo, perchè domina le funzioni inferiori e dà il maggior sviluppo alle superiori; è necessario alla vita sociale, perchè produce l'armonia e la solidarietà indispensabile alla vita comune. La religione morale dà così all'uomo un ideale di somma eccellenza, ed è una fonte di soddisfazioni e di sentimenti elevati, tanto più che è completamente disinteressata, sviluppa l'altruismo, e toglie l'egoismo fortificato dalle credenze nella vita futura, il quale andrà sparendo, quando gli uomini sapranno far provenire maggiormente la loro felicità dai sentimenti disinteressati, e saranno così più felici (1).

Il Gallwitz esaminando le forze psichiche che sostengono nel nostro secolo il Cattolicismo trovò che consistevano nella soddisfazione che dànno al bisogno di universalità, continuità e solidarietà, che gli uomini sentono imperiosamente (2). Se il cattolicismo soddisfa a cotesto bisogno meglio delle confessioni protestanti, ciò si è perchè queste per reazione ànno esageratamente fatto risaltare il lato

(1) Mill *Essais sur la religion* pag. 102, 111. *A. Comte* pag. 99, 102-3.

(2) Vedi la prima parte dello scritto del Gallwitz *Eine heilige allgemeine christliche Kürche* Göttengen 1896.

individualista della vita religiosa, ma ciò non vuol dire che realmente esso vi dia piena ed intera soddisfazione, perchè ripudia dalla cattolicità tutti quelli che non riconoscono il suo credo, ed esclude dalla continuità tutte le antiche civiltà pagane. Inoltre la solidarietà cattolica è puramente passiva e coattiva, prodotta cioè dall' obbedienza esterna alla gerarchia ed al dogma, e non è il frutto della libera attività e volontà dei singoli. Invece molto maggiore e migliore soddisfazione a quel bisogno dà la nuova religione morale, perche riunisce realmente tutti gli uomini in una sola chiesa togliendo le differenze dogmatiche e facendo valere il solo lato etico comune a tutti indistintamente. Essa poi continua e compie l' opera delle generazioni passate coll' ammettere l' importanza storica e pedagogica delle antiche e delle nuove religioni, e col riconoscere che ora essa è divenuta possibile soltanto in seguito al predominio che la filosofia ed il cristianesimo moderno diedero al fatto etico sul dogma. Così non eslude nessuno dalla comunione, riconosce i vincoli di solidarietà che ci uniscono cogli altri uomini di tutti i tempi e di tutte le generazioni, e ci fa trovare dovunque nel tempo e nello spazio i nostri fratelli ed i nostri correligionari.

7. — Contro la religione dell' Umanità si potrebbe fare la grave obbiezione che fu diggià mossa

contro il Comte, quella cioè di essere in opposizione collo spirito scientifico e di essere quindi un avanzo dell'antropomorfismo primitivo. Il progresso della scienza, si disse, consiste nel continuo processo di deantropomorfizzazione, e procedette sostituendo alle primitive concezioni antropomorfiche ed antropocentriche le concezioni eliocentriche e cosmiche, le quali escludono ogni finalità umana della natura e fanno dell'uomo un prodotto del processo cosmico. Perciò non possiamo fermarci all'umanità come termine ultimo, perchè questa come ebbe un principio, così avrà un fine, e perchè se ci arrestiamo ad essa, dobbiamo escludere ogni investigazione sull'evoluzione solare e cosmica (1). Esaminiamo cotesta obbiezione. È vero che il processo scientifico consiste nell'escludere le concezioni antropomorfe, ma se così si toglie valore all'animismo ed alla teleologia, non si può in alcun modo oppugnare la dottrina critica che considera la conoscenza e la scienza come relative alla coscienza e come limitate all'esperienza. La scienza inoltre è sempre opera dell'uomo ed è anzi istrumento per conservare e migliorare la vita umana, e quindi la concezione comtiana, che pone l'Umanità come il centro della nostra azione e speculazione, non è il risultato dell'antropomor-

(1) Fiske op. cit., Vol. II, pag. 417 e seg.

fismo primitivo, ma della riconoscenza del fatto incontestabile che il sapere è relativo, limitato ed è opera dell' uomo. Se noi colla scienza costruiamo ipotesi e teorie per esplicare e coordinare l' esperienza, e se la realtà, quale è in sè, ci è assolutamente inconoscibile, noi non potremo mai abbandonare l' Umanismo per il Cosmismo, perchè anche questo non è una concezione noumenica, ma è puramente fenomenica. L' Umanesimo poi non si può confondere colle concezioni antropomorfe ed antropocentriche, perchè riconosce che l' uomo non è il re del mondo, ma è in parte il prodotto di esso, e perchè non pretende in alcun modo che la sua concezione sia lo specchio della realtà in sè. Pur ammettendo la dipendenza dell' uomo, esso à ben ragione di sostenere che all' uomo non importa punto di sapere ciò che possa essere il mondo in sè e per sè senza relazione a lui, ma che à solo bisogno di sapere che significato egli abbia come sede e fondamento della vita dell' umanità. Per l' attività umana non c' è bisogno alcuno di cercare un fine fuori di lei, ma si deve invece riporlo in ciò che è la manifestazione peculiare di essa, cioè l' Umanità, la quale è il vero e proprio prodotto dell' uomo, quando si emancipa progressivamente dalla dipendenza della natura, e quando, volgendo le forze di questa a proprio favore, crea la civiltà, il *regnum hominis*.

Se lo scopo dell'attività umana in tutti i tempi ed in tutti i luoghi sta nel togliersi dallo stato di natura e nell'aumentare la cultura e la civiltà, e se dall'altro lato noi nulla conosciamo della realtà in sè, sarà ben naturale che la concezione somma che guiderà tutti gli uomini sarà l'Umanismo e non il Cosmismo.

Si dirà che noi non possiamo astrarre l'uomo dal mondo e che dobbiamo riconoscere i legami che à colla terra, col sole e col cosmos, ma cotesto riconoscimento non può essere la base della religione, la quale non è conoscenza teoretica astratta, ma è guida della vita pratica. I seguaci del Cosmismo sostituiscono all'Umanità come oggetto della religione la forza inconoscibile, ma cotesta creazione metempirica non può servire di base alle nostre azioni ed anzi le renderebbe impossibili. Se noi difatti dimentichiamo il valore relativo dell'Evoluzionismo e lo prendiamo invece quale una esplicazione della realtà in sè, noi dovremo cadere nel pessimismo etico il più radicale, e lungi di agire dovremo affrettare col suicidio la morte finale di tutte le cose. Se la vita è un semplice fenomeno transitorio, frutto dell'evoluzione della terra, se essa come ebbe principio, così avrà anche fine, quando cesseranno le condizioni che la resero possibile; se essa nel suo sviluppo non è altro che un riflesso delle mutazioni dell'am-

biente, che ragione abbiamo noi per vivere? Se la vita sociale procede fatalmente ed indipendentemente da noi, perchè non ce ne staremo inerti e passivi spettatori della sua evoluzione? Che cosa siamo noi in confronto alla Terra ed al Cosmos per poter sperare di contribuire in qualche modo all'evoluzione cosmica? Se tutto il nostro agire non è che il prodotto dell'ambiente, a cui per poter vivere dobbiamo adattarci, il nostro lavoro non sarà che opera coatta di schiavi che dobbiamo compiere passivamente senza entusiasmo alcuno. Noi non possiamo allora cercare di migliorare le condizioni sociali, nè di togliere i mali che vi sono in esse; ciò è assolutamente impossibile, perchè tutti i nostri sforzi non riuscirebbero a mutare il corso dell'evoluzione e meno ancora a togliere la certa e fatale morte dell'umanità. Sarebbe meglio perciò di affrettare cotesta, distruggendo in noi l'istinto di conservazione e di propagazione, perchè come non c'è ragione alcuna che noi continuiamo a vivere, egualmente non è giusto che diamo la vita ad altri esseri destinati inesorabilmente al male ed alla morte. Cotesta è la conclusione, cui deve necessariamente pervenire il Cosmismo, il quale non trova altro mezzo di ovviare a questa conclusione che col sostenere che la forza inconoscibile, la quale è *ab eterno* fuori di

noi, agisce con giustizia (1). Allora però l' inconoscibilità della forza sparisce, e noi non siamo più nel Cosmismo agnostico, ma nel vero e proprio Teismo, la cui insostenibilità abbiamo a lungo dimostrata nel Secondo Capitolo.

Le fallaci conseguenze del Cosmismo ci mostrano negativamente la validità dell' Umanismo, il quale dalla relatività e dalla limitazione della conoscenza è spinto necessariamente ad escludere ogni speculazione sull' origine prima e sulla fine ultima delle cose. Coteste sono semplici concezioni poetiche soggettive, le quali vanno al di là dell' esperienza possibile e non possono sperare verificazione alcuna, e perciò non possono avere azione alcuna sopra l' attività umana. Questa se è legata alla natura ed è sempre dipendente da questa, è essa pure una forza che agisce sulla Terra e la trasforma conformandola ai nostri bisogni. Non vi è soltanto la adattazione passiva dell' uomo all' ambiente, ma anche l' adattamento dell' ambiente all' uomo, opera cotesta dell' azione volontaria ed intenzionale degli

(1) Fiske *Evolution and Religion* New Iork 1886 pag. 8-9. Alla stessa conclusione perviene il Carus nel suo Monismo teistico. Egli fa di Dio il grande essere che ci à prodotti, l' ordine e l' armonia della natura, il potere onnipossente della vita universale, l' originale di cui l' uomo è la copia (*Le probleme de la coscience da moi* Paris 1893, pag. 132-144; *Die Religion der Wissenschaft* nei *Philosophische Monatshefte* Vol. XXX pag. 258 e sg.

uomini, i quali col lavoro lento, continuo e progressivo trasformano la base materiale della loro vita sociale. Il fattore primo e precipuo della evoluzione sociale è quindi l'uomo e non la natura esteriore, e ciò è confermato dal fatto che ove questa domina in tutta la sua forza, l'uomo sta sempre fermo allo stato di natura, nelle barbarie primitive, e si stacca da queste ed assurge a civiltà soltanto per opera del suo sapere e del suo potere. Di certo nella storia non vi è soltanto progresso, ma vi è anche stazionarietà e regresso, dipendente da degenerazione interna o da assalti esterni, ma cotesti parziali passi indietro non possono smentire il lento e continuo sviluppo dell'umanità nel suo insieme, quale ci fu dimostrato dalle ricerche etnografiche e storiche.

L'evoluzione sociale non può essere in alcun modo arrestata dalle speculazioni sull'origine e sul fine della vita. Per quanto si cerchi di dimostrare che il mondo organico dovette sorgere dall'inorganico, noi non possiamo pervenire ad una dottrina certa, ma rimaniamo sempre nel campo delle ipotesi puramente speculative, basate su una supposta necessità logica che l'esperienza non può in alcun modo confermare. La vita è per noi un fatto ultimo inesplicabile, e tutte le spiegazioni che di essa si tentano non sono che descrizioni del fenomeno o tautologie, e non possono essere

altrimenti in seguito alla relatività della nostra conoscenza. Noi esseri viventi dobbiamo prendere la vita quale essa è, non essendone stati gli autori, ed appunto perchè siamo viventi, dobbiamo vivere e dare la vita agli altri. Nel continuo passaggio della vita da una generazione all' altra, nel fatto che l' individuo è un semplice anello nella grande catena delle generazioni, ed è un elemento necessario ma transitorio nella vita della specie, sta la ragione ed il valore del vivere per l' uomo. Egli deve conservare la vita che gli altri gli ànno data e deve trasmetterla alle nuove generazioni, perchè essa, mentre è un deposito temporaneamente a lui affidato, si esplica soltanto nella conservazione della specie. In cotesto fatto incontestabile l' uomo trova non solo la ragione che lo spinge al vivere e ad agire, ma anche la norma e la direzione della sua vita individuale. Se l' uomo deve vivere e propagare la specie, se questa è la realtà duratura mentre che l' individuo non è che un elemento passeggero, è ben naturale che non si possa porre il fine dell' uomo nella felicità individuale, ma si debba invece determinarlo nel raggiungimento di quelle condizioni che permettono la conservazione e lo sviluppo dell' umanità. Lo sviluppo diciamo e non la semplice conservazione, perchè sì nel mondo biologico che nel mondo sociale non basta vivere ma bisogna ben vivere, se si vuol rimaner

vincitori nella lotta per l'esistenza, e per riuscire a ciò si deve cooperare con tutte le proprie forze e con tutto il proprio essere al progresso della specie. Cotesta è la mèta, cui devono tendere i singoli individui, e perciò da essi si richiede abnegazione, disinteresse e sacrificio di sè, le quali virtù non sono qualche cosa di misterioso, nè implicano nulla di trascendente, ma provengono dal fatto stesso della riproduzione. Questa è sempre in tutti gli organismi perdita di tutto o di parte del proprio essere, è sacrificio ed alienazione di sè, e cotesto fatto unito all'altro che l'individuo in sè e per sè non esiste ma è soltanto un momento dell'esistenza della specie, spiegano il perchè l'uomo deve amare il prossimo e sacrificarsi per il bene della comunità e dell'umanità. D'altra parte esistendo la specie soltanto in quanto esistono e si propagano gl'individui, si à in ciò la spiegazione dell'esistenza dell'istinto di conservazione e della limitazione che all'altruismo oppone l'egoismo, il quale è egualmente necessario e naturale all'uomo e quindi non deve venir sradicato ma soltanto dominato e guidato dalla coscienza morale [1].

[1] Vedi sull'Umanismo il mio articolo *Criticismo ed Umanismo* nella *Rivista filosofica* Anno I, fasc. II Marzo-Aprile 1899.

CAPITOLO VIII.

Necessità pratica della nuova religione.

1. — Se la costituzione definitiva della religione morale è, come abbiamo visto, possibile, questa deve venire al più presto formulata e diffusa, essendo assolutamente necessaria per togliere i gravi inconvenienti della civiltà contemporanea. Il nostro secolo tutto dedito alla vita industriale, è chiuso nel più forte egoismo, ed è caduto in una immoralità che sempre maggiormente si eleva e si estende. Togliere cotesta deve essere il còmpito precipuo di tutti coloro che vogliono salvare la nostra civiltà, per conservare la quale non basta lo splendore delle arti e delle scienze, ma ci vuole la vita morale ed ideale, che sola può trattenere dalla rovina, come si può vedere dalla storia del Rinascimento. Anche qui in mezzo allo splendido fiorimento della filosofia, della letteratura e delle arti, in mezzo alla creazione di tanti capilavori

d'ogni genere, mancava ogni ideale morale e politico; gli italiani erano chiusi nella loro egoistica individualità non mirando che agl'interessi materiali. Tutta l'attività era concentrata nell'intelligenza, ma la corruzione regnava sovrana nei costumi, ed ogni ideale era sparito, sicchè, malgrado lo straordinario progresso intellettuale, l'Italia divenne preda dei vicini e decadde, giacchè, come ben dice il Villari, lo splendore dell'arte, della scienza, della letteratura non basta a tenere in vita un mondo corrotto nell'anima (1).

Se non si vuole che la degenerazione e la decadenza vadano maggiormente accentuandosi, se non si vuole quindi che anche la nostra civiltà vada sparendo, come sono scomparse tante altre, e che noi si divenga preda delle popolazioni più giovani, più sane e più morali, è necessario che le volontà buone si uniscano insieme per mantenere la fede nell'ideale morale, e per cercare di realizzarlo il meglio possibile. Con tale scopo si dovrà costituire una chiesa, cioè una libera associazione di cultori dello stesso ideale, obbedienti alle stesse massime di morale ed intenti a diffonderle tra il popolo. Questa chiesa deve essere aperta a tutti, ed il popolo basso deve trovarvi chi lo ispiri coll'esempio, colla intima persuasione, colla fede profonda e sin-

(1) Villari *La Storia di Girolamo Savonarola* Firenze 1882. Vol. II. pag. 223, Cfr. Invernizzi op. cit. l. c.

cera, le quali ànno maggior efficacia delle fredde parole e delle inintelligibili massime astratte. Non si deve perciò ammettere il dualismo buddhistico e cristiano tra i monaci, santi, ed eletti ed il comune dei credenti, nè imporre dei doveri differenti agli uni ed agli altri. Tutti invece devono avere gli stessi obblighi, tutti devono essere allo stesso modo virtuosi e tutti devono cooperare al miglioramento etico dell'individuo e della società. Non si può prescrivere agli uni una vita inferiore ed agli altri una superiore, nè si può ammettere che in alcuni si debbano avere nè delle virtù sovrumane, nè dei doveri contrastanti alla comune vita sociale. L'ideale deve essere eguale in tutti, il fine etico deve essere uno solo, se si vuole mantenere viva la solidarietà e la fraternità tra gli uomini, le quali non si potrebbero avere, se lo scopo e la regola della vita differissero negli individui. Nella pratica della virtù e nel carattere morale ci saranno sempre delle gradazioni, ma la differenza sarà quantitativa e non qualitativa, e la comunione spirituale degli infimi coi sommi cercherà in tutti i modi di attenuarla, innalzando il più che sia possibile quelli al livello di questi. Non si deve neppure porre una distinzione radicale tra sacerdoti e laici, dando ai primi la parte attiva di educazione e di propaganda del bene e limitando i secondi alla vita privata. Il

miglioramento della società non deve nè può essere opera di pochi, deve essere invece il frutto del lavoro di tutti; tanto più che il perfezionamento etico non può essere subìto passivamente dall' individuo, ma deve provenire dalla libera attività e dal contatto intimo e continuo cogli altri uomini, tra i quali nel compito etico non vi può essere alcuna opposizione.

2. — La nuova religione non deve essere quindi soltanto pei dotti, non deve starsene chiusa nelle alte classi sociali, ma deve invece farsi strada tra il popolo, tra il quale solo può vivere e prosperare, giacchè altrimenti sarebbe destinata a sparire in seguito al ritorno delle masse ad una religione teologica. Che sia così, ce lo mostra la storia dei secoli prossimi al sorgere ed al diffondersi del Cristianesimo. La filosofia postaristotelica s' era allora data allo studio quasi esclusivo della morale, la quale cercava di porre sulle solide basi della coscienza individuale, togliendola fuori dalla vita locale delle singole città, cui era per l' innanzi ristretta, sicchè era divenuta una vera religione avente l' impero sulle coscienze e la direzione morale degli uomini. Essa restringeva però la sua azione sulle sole alte classi, e perciò mentre queste sostituivano alle religioni nazionali la filosofia, le classi basse rimanevano attaccate alla superstizione, sentivano sempre maggior bisogno del so-

prannaturale e cercavano nella religione una salvezza alla temuta imminente rovina (1). Cotesto influsso fu tanto forte che lo risentì la filosofia stessa, la quale dovette cangiarsi in Teosofia; ma tutti i suoi sforzi per dare nuova vita al paganesimo, per conciliarlo colla filosofia e per fondare una religione maggiormente razionale e morale riuscirono vani e senza effetto, perchè il popolo ignorante ed avvilito non poteva trovare conforto e pace che nelle religioni orientali. Tra queste la vittoria spettò al Cristianesimo, il quale era uscito dalle miserie e dai risentimenti dei popoli oppressi, aveva trovato il terreno il più favorevole presso i poveri e gli sventurati, e si era diffuso perchè s'era rivolto al popolo non considerato ed oppresso, e si era accomodato all'intelligenza degli umili (2).

(1) Ziegler op. cit. Vol. I pag. 247-8. Friedlander op. cit. Vol. IV. pag. 186.

(2) Cfr. Havet *Le christianisme et ses origines*. Paris 1880-4. Vol. I pag. VII e XIV. Vol. II pag. 323. Vol. III pag. 323, 465. Vol. IV pag. 264. Boissier op. cit. Vol. II pag. 50. Friedlander op. cit. Vol. IV pag. 303, 321. Dice bene lo Ziegler: Cristo chiamò a se i poveri, gli umili, gli stanchi ed oppressi, e di cotesti divenne il consolatore ed il redentore da ogni peso e da ogni oppressione nella vita, ed il liberatore dal grave giogo che è stato loro da tutte le parti imposto (op. cit. pag. 64). Perciò osserva molto bene il Havet che il Cristianesimo fu un tentativo di rivoluzione sociale (op. cit. Vol. IV pag. 404), e ciò ripete il Chiappelli col dire che l'opera di Gesù di fronte

Non bisogna credere che per conservare la civiltà basti il progresso intellettuale e lo splendore di vita della minoranza, che sta alla testa delle nazioni, giacchè tutto ciò non è che fumo passeggiero, se non è accompagnato dal miglioramento intellettuale e morale delle basse classi sociali. Quivi si trova difatti il fondo, su cui riposa tutto quello splendore, e questo si spegne bentosto, se non trova nutrimento nel terreno, ove pone le sue radici, e non lo può trovare, se non vi è identità di pensieri e di sentimenti tra lo strato superiore e l'inferiore. E in vero le alte classi dedite ad uno straordinario lavoro mentale vanno degenerando, ed in seguito ai disordini funzionali del sistema nervoso, trasmessi per eredità, vanno rapidamente e fatalmente sparendo, tanto che l'incivilimento per mantenersi à bisogno di trovare nelle classi basse nuovi fautori, i quali continuino il lavoro intellettuale. Ciò non può avvenire se tra le due classi vi è contrasto, giacchè allora i posti lasciati vuoti dalla decadenza dell'aristocrazia dell'intelligenza non vengono presi dagli uomini nuovi usciti dalle classi inferiori, ma queste, spregiando tutto ciò che proviene da quella, distruggono l'opera

all'ellenismo fu una rivoluzione sociale, essendo il regno di Dio divenuto il regno degli umili, dei poveri, dei diseredati, dei reietti, dei piccoli e degli innocenti (op. cit. Vol. 32. pag. 315-6. Vol. 33, pag. 250).

della civiltà ed impongono colla forza a tutti le loro superstizioni.

3 — Contro l'esigenza di estendere a tutti la stessa convinzione morale, sta ferma la concezione aristocratica, la quale non solo dominò nel Rinascimento e nel secolo scorso (1), ma si mantiene viva anche ai nostri giorni come reazione al crescente democratizzarsi degli stati moderni. Si pretende così tuttora da molti che la civiltà non solo è opera di pochi eletti, ma deve anche essere loro esclusivo vantaggio, mentre le masse devono accontentarsi di servire da piedestallo e di strumento a quelli. Come la lotta per l'esistenza nel regno animale riesce alla vittoria dei più forti e meglio adatti ed alla sparizione dei deboli, così nella società umana si deve riuscire al dominio dei pochi forti ed all'assoggettamento dei deboli, i quali devono rendere possibile il lavoro intellettuale ed il godimento degli eletti. Cotesta

(1) Il Voltaire diceva che bisogna togliere la superstizione alla gente onesta, ai gentiluomini, ma lasciarla al popolo, alla canaglia (Ioyau op. cit. pag. 38-40). Anche la scuola del Consin considerava la filosofia come una specie di sforzo individualista, per mezzo del quale un piccolo numero d'intelligenze *d'elite* si elevano per proprio conto al gran giorno della riflessione, lasciando la massa nel crepuscolo dei simboli (Fouillèe *Le mouvement idealiste et la reaction contre la science positive.* Paris 1896 pag. XIII).

concezione fu espressa dai più ferventi darwiniani, massime dopo che il Virchow nel suo discorso di Monaco del 1877 aveva combattuto il darwinismo poichè favoriva il socialismo. Oscar Schmidt e l'Haechel risposero sostenendo che la teoria dell'evoluzione è il miglior contraveleno contro le assurde utopie egalitarie del socialismo e mostrarono che, se si vuole attribuirgli una tendenza politica, il Darwinismo non può essere che una teoria aristocratica. Esso insegna di fatti che sempre e da per tutto una debole minorità privilegiata perviene sola a vivere ed a svilupparsi, mentre che l'immensa maggioranza patisce e soccombe più o meno prematuramente. Soltanto il piccolo e scelto numero dei più forti e dei più atti è in istato di sostenere vittoriosamente la lotta per l'esistenza, mentre che la maggioranza dei concorrenti sfortunati deve perire, sicchè la selezione degli eletti è legata alla disfatta ed alla perdita di un gran numero di esseri, e quindi il principio dell'evoluzione è assolutamente aristocratico e favorisce le aspirazioni aristocratiche (1).

(1) Haeckel *Les preuves du trasformisme* Paris 1879. pag. 111-113. Cotesta dottrina fu esagerata recentemente dall'Ammon, il quale vuol provare che forte e ricco, debole e povero sono sinonimi, e che la ricchezza è il correllativo infallibile dell'intelligenza. Egli vorrebbe perciò che l'organizzazione degli Stati fosse rivolta ad

Nel sostenere cotesta dottrina i darwiniani ànno dimenticato che la selezione non è il solo fattore dell'evoluzione biologica e che essa non è soltanto causa di progresso ma anche di degenerazione e di regresso. Non si può poi passare senz'altro dal darwinismo biologico al darwinismo sociale, perchè la lotta per l'esistenza lungi dall'essere il fattore unico o il più importante dello sviluppo sociale, è soltanto uno dei molti fattori, il quale anzi và gradatamente perdendo d'importanza mano mano che si sviluppa la civiltà. In seguito poi all'accumulamento della ricchezza e all'istituzione della proprietà privata e dell'eredità, la selezione umana acquista un carattere del tutto diverso da quello che à nel mondo biologico, tanto che riesce alla sconfitta dei più forti e dei più sani fisicamente. Inoltre sino dai primi stadi dell'incivilimento nella lotta tra le diverse tribù non abbiamo più distruzione totale dei vinti, ma conservazione e sfruttamento di essi ridotti a schiavi e clienti, e non abbiamo neppure la persistenza della forza nei vincitori, i quali inseguito al parassitismo ed alla interna degenerazione vanno continuamente decadando. Come ben dice il Jacobi dall'immensità

ingrossare il numero dei più ricchi, a promuoverne ed affrettarne il trionfo ed a sollecitare in tutti i modi lo sterminio delle classi più degradate e più misere (citato dal Loria *La Sociologia* Padova 1900, pag. 93-5, 99).

umana sorgono individui, famiglie e razze che tendono ad elevarsi sopra il livello comune, si inerpicano per altezze dirupate, toccano il culmine del potere, della ricchezza, dell'intelligenza e del genio, ed una volta arrivati precipitano in basso e scompaiono negli abissi della pazzia e della degenerazione (1). Accanto poi alla lotta, ed anzi superiore ad essa in importanza, sta l'altro fattore del progresso umano: la cooperazione ed il sentimento di unione e di solidarietà, in seguito al quale l'uomo si sottrae quasi del tutto all'azione della selezione naturale, e sostituisce alla guerra, quasi continua nelle tribù primitive, l'unione sempre più intima ed estesa tra gli uomini e la loro cooperazione nella lotta contro le forze naturali (2).

Il darwinismo aristocratico non solo non è in armonia coi fatti dell'esperienza biologica e sociale, ma rende impossibile ogni vita armonica ed ogni progresso nella società, perchè da una parte accentua l'egoismo delle classi superiori e dei felici e dall'altra toglie ogni speranza alle classi lavoratrici ed agli infelici. À ben ragione

(1) Iacobi *Etudes sur la selection dans ses rapports avec l'heredité dans l'homme* Paris 1885, pag. 605.

(2) Colaianni *Il Socialismo* Roma 1898, 219, 221, 247. Ferri *Socialismo e scienza positiva.* Roma 1894, pag. 47. Baldwin *Le developpement mentale chez l'enfant et dans la race* Paris 1897, pag. 440-1.

l'Adler di dire che cotesta teoria è fatta esclusivamente per i pochi fortunati, e che la moltitudine degli uomini si deve sentire molto poco confortata ed inalzata, quando onde secondo uno strano evangelo, che la sua disfatta, il naufragio delle sue speranze, la vita triste e corrotta e la sua annichilazione senza ragione sono necessarie affinchè alcuni pochi favoriti possano godere tutti i vantaggi (1). Se il darwinismo sociale fosse vero, la grande maggioranza degli uomini non potrebbe servire di sgabello ai pochi fortunati, ma dovrebbe distruggere del tutto la civiltà umana, la quale arreca loro tanti mali; e ciò dovrebbero fare gli umili tanto più perchè essi sono i più forti e perchè la minoranza non avrebbe alcun mezzo per impedire l'effettuazione dei disegni anarchici. Se questi invece sono il frutto di pochi disillusi od ammalati, cui il popolo non va dietro, ciò si deve all'impero che ànno i sentimenti di fraternità, di cooperazione e di solidarietà, i quali spingono tutti gli uomini a deporre il loro egoismo ed a farsi strumenti del bene comune della società e dell'umanità.

Il darwinismo à soltanto ragione di opporsi all'utopia dell'eguaglianza assoluta tra tutti gli uomini, mostrando come ci sono sempre stati e ci saranno i forti ed i deboli, i buoni ed i cattivi,

(1) Adler *Ehical Adresse* S. II, n. 9, pag. 152, 154.

gli eroi ed i delinquenti, i geni e gli stupidi. Coteste differenze non sono però nè recise, nè assolute e non possono dar origine al sorgere di classi sociali chiuse e distinte, e meno ancora potrebbero giustificare il dominio e lo sfruttamento dei deboli da parte dei forti, perchè questi, che ànno il maggior sapere, ànno l'obbligo di contribuire maggiormente al bene della comunità e di favorire coi loro sforzi l'umano progresso.

La esagerazione ancor maggiore della concezione aristocratica si à nella dottrina del superuomo e dei signori nati del Nietzsche. Questi sostiene che soltanto per gli ultimi esiste la civiltà, e che l'umanità à l'unico còmpito di produrre cotesti grandi uomini, i quali devono esercitare la loro forza e potenza senza risentire dovere e riguardo alcuno e senza avere compassione verso la moltitudine. Cotesta deve essere trattata secondo il talento dei grandi, deve rimanere subordinata al bene di questi, e deve venire ridotta ad una massa di schiavi nati e di uomini incompleti (1).

Che la civiltà sia opera degli sforzi dei pochi, è un fatto, ma il merito degli uomini grandi sta nell'aver contribuito al bene dell'intera umanità e non nell'aver fatto il proprio interesse personale. Non sono eroi i soprauomini del Nietzsche che trat-

(1) Vedi il bellissimo lavoro del Riehl *Nietzsche, der Künstler und der Denker* Stuttgart 1897.

tano crudelmente e sfruttano le masse, ma soltanto quelli che consci dei bisogni e compassionevoli verso le miserie degli umili cercano di essere loro di aiuto. Solo nei primi stadi della civiltà vince la forza e si à la spietata oppressione dei forti sui deboli, ma il progresso civile toglie sempre più il dominio della forza, ed accentua maggiormente i legami che avvincono tra loro tutti gli uomini. Il superuomo, come dice il Riehl, non è altro che il sommo innalzamento dell'uomo primitivo dominato interamente dall'istinto; ed a questo è arrivato il Nietzsche, perchè à tenuto conto solo degli istinti bellicosi ed à ripudiati i sentimenti simpatici, perchè à esagerato le differenze di rango e le ineguaglianze tra gli uomini sino ad una opposizione di derivazione e di natura, e perchè à identificato il buono col forte ed il cattivo col debole (1). Si può ben declamare contro la pietà e la compassione e mostrare gli effetti perniciosi della beneficenza, ma non si potrà mai provare che le caratteristiche dei grandi uomini sieno state la brutalità e l'oppressione, perchè sempre l'umanità à messo sopra i conquistatori i grandi genii che colle loro scoperte e col loro amore contribuirono a migliorare la sorte di tutti gli uomini. Il grande uomo è il miglior rappresentante del-

(1) Ibidem pag. 114-5.

l'umanità, è l'eroe che combatte contro l'ignoranza ed il misoneismo dei più, il che egli non fa per il proprio interesse ma soltanto per il bene dell'umanità; egli non è il fine ultimo cui tutto deve servire di mezzo, ma è lo strumento che col proprio sacrificio rende possibile il progresso umano.

Nè, lasciando da parte l'esagerazioni patologiche del Nietzsche, non si può dire neppure che se non vi fosse il distacco tra l'aristocrazia e la plebe e se questa non servisse a procurare i mezzi materiali a quella, non si potrebbe avere il lavoro intellettuale che dà vita alla civiltà ed alle sue più alte manifestazioni nella scienza, nelle lettere e nelle arti. Per lo sviluppo di queste basta la divisione sociale del lavoro e la consecutiva specializzazione e differenziazione delle funzioni, ma non vi è bisogno che si ponga una differenza essenziale ed un abisso tra le classi, tanto più che tra l'aristocrazia della nascita e l'*elite* della nazione lungi dell'esservi congruenza vi è invece spesso opposizione. La vera civiltà non può essere riservata a pochi, nè si restringe alla produzione di cose di lusso, ma consiste nel pieno sviluppo intellettuale, morale ed estetico; e questo per quanto nei sommi gradi sia ristretto a pochi, deve essere apprezzato e compreso anche dai più. Altrimenti diventa leziosa curiosità gustata da pochi

degenerati, i quali credono che segno di distinzione sia ogni più strana e più viziosa raffinatezza ed ogni più arcana ed incomprensibile dottrina. La vera grande arte invece nasce dall'intimo contatto dell'artista col popolo, e da questo sono usciti i genii, i quali ànno trovato in esso i giudici naturali e gli imitatori delle loro opere. La grande arte non fu mai opera di aristocrazie, nè fu fatta per esse, ed anzi quando l'artista lavora per i pochi mecenati, abbiamo allora la sicura decadenza dell'arte, la quale diviene inutile lusso e divertimento di un piccolo gruppo e perde egni efficacia sociale. La civiltà non può essere privilegio di pochi monopolizzatori del lavoro sociale, perchè per la società il lavoro materiale della grande maggioranza è egualmente necessario che il lavoro intellettuale e l'azione direttrice della piccola minoranza, essendo l'uno il complemento dell'altro, e non potendo stare nessuno dei due a sè e separato, ma dovendo ambidue completarsi ed armonizzarsi a vicenda. Tutte le funzioni sociali sono coordinate alla conservazione ed al progresso dell'umanità; cotesta è la mèta cui tendono tutte le conquiste della civiltà, la quale non avrebbe alcuna ragione di esistere, se dovesse ridursi ad abbruttire i più per procurare dei godimenti ai pochi.

4. — E necessario perciò che la religione mo-

rale, lungi dall'essere abbracciata da un piccolo numero di adepti, divenga la guida di tutti e tutte le classi unisca nello stesso ideale. Si dirà però che ciò non è possibile, perchè il popolo rozzo, come è riuscito a far degenerare sino al feticismo le grandi religioni universalistiche, farà lo stesso della nuova religione, qualora gli venisse imposta. Di certo avverrebbe necessariamente così, se si lasciassero le masse, come sono ora, viventi nei loro pregiudizi, in completa ignoranza, e quindi più amanti degli atti esteriori e delle cerimonie esterne parlanti al senso che della vera istruzione e della interna coscienza morale. Ciò però non può durare più a lungo, dal momento che ora da tutti si riconosce la necessità dell'istruzione del popolo e che lo studio della scienza non è ristretto al diletto di pochi ma è divenuto una necessità per ognuno.

La scuola elementare moderna non è più quella di una volta; essa non à più il solo scopo di insegnare a leggere, scrivere e far di conto, non è puramente professionale ed utilitaria, ma à per fine di dare, per quanto con semplicità e senza troppi particolari, una coltura generale liberale, che à azione veramente educatrice, perchè cerca di far acquistare un fondo comune di sentimenti e di conoscenze necessarie alla vita sociale e di sviluppare l'intelligenza e la moralità. Essa non

è ristretta a pochi privilegiati, ma è estesa obbligatoriamente a tutti, e cotesto obbligo, che da noi è puramente nominale e limitato a 3 soli anni, negli altri stati civili è reale e dura 7 e persino 9 anni (dai 6 ai 13 e 15 anni di età), e riesce così a dare al popolo le stesse idee generali, le stesse cognizioni e gli stessi sentimenti, che le classi medie ed alte sviluppano ed approfondiscono nelle scuole secondarie e superiori. Di più la scuola elementare non basta più ai nuovi bisogni della coltura popolare; ovunque si nota che essa dura ancora troppo poco, e non dà quindi risultati stabili e duraturi, perchè troppo facilmente si dimentica ciò che si apprese, e perciò da per tutto si organizzarono le scuole di complemento e di perfezionamento e le scuole elementari superiori per permettere ai giovani popolani di continuare la loro istruzione sino all' età di 17 e 18 anni. Per rendere poi più efficace l'insegnamento si propagarono, massimamente nei paesi di lingua inglese, le biblioteche popolari circolanti ed i gabinetti di lettura, si diffusero libri scientifici e letterari di volgarizzazione e di propaganda e si fondarono riviste e giornali a buon mercato per il popolo. Questi ultimi ànno acquistata una grande importanza ed ànno sostituita in gran parte la propaganda fatta oralmente; il male si è che essi sono caduti in mano di speculatori, i quali non badano che a far

quattrini, e quindi non si curano punto di migliorare il popolo, ma cercano soltanto di sfruttarne le cattive passioni e di corromperlo maggiormente. Si è perciò che i giornali popolari esercitano una pessima influenza morale e sono fonte di male abitudini e di vizi, e perciò sarebbe necessario che l'ufficio di istruire il popolo per mezzo di libri e di giornali fosse preso in mano da quegli scienziati e letterati i quali riconoscono la necessità e l'importanza del miglioramento intellettuale e morale delle masse.

Che il popolo desideri vivamente di essere istruito ed educato, si vede molto bene dalla grande diffusione che à preso la così detta Estensione universitaria da prima in Inghilterra ed in America e poi in Austria, Germania, Svizzera, Francia e Belgio. Essa consiste in veri e propri corsi universitari di 6-12 lezioni su materie scientifiche, storiche e letterarie fatti sì nelle grandi città che nelle piccole e nelle borgate a persone della piccola borghesia e del proletariato, le quali non si accontentano di ascoltare passivamente il professore, ma guidate dai sunti stampati (*syllabus*) leggono le opere speciali che si occupano dell'argomento, scrivono piccole dissertazioni, discutono col professore, ed alla fine del corso dànno degli esami [1]. Cotesto movimento prese nel suo paese

[1] Vedi su ciò le opere già citate del Réyer e del

di origine un aspetto del tutto peculiare, perchè non si diffuse tanto tra le classi popolari, quanto tra la borghesia. Ciò provenne dal fatto che l' istruzione secondaria è molto poco estesa colà, e le migliori scuole sono unite alle Università e conservano una tradizione aristocratica che esclude da esse, se non di diritto almeno di fatto, i giovani sforniti di ricco censo. L' Estensione universitaria ebbe perciò il cómpito precipuo di apparecchiare all' Università coloro che non avevano i mezzi per recarsi ad Oxford ed a Cambridge, e perciò la parte più importante divenne l' esame che permetteva di considerare i corsi fatti come veri e propri corsi universitari. Le lezioni veramente popolari furono e sono poche colà, e sono per di più frequentate soltanto dai pochi operai superiori delle industrie ove il lavoro intellettuale predomina sul manuale, mentre la massima parte degli uditori è formata di maestri, impiegati, donne borghesi, piccoli *rentiers* ecc. Negli altri Stati ove l' istruzione secondaria è completamente sviluppata, l'Estensione universitaria prese invece un carattere più democratico, malgrado che da pertutto maestri, impiegati e signore della borghesia vi accorressero in

Schultze ed inoltre Russel *Die Volkshochschule in England und Amerika*. Leipzig, 1895, Rein nell' *Encyclopàdisches Handbuch der Padagogik* Langensalza 1895-99. Vol. II, pag. 309-13 e Vol. VII., pag. 448-455.

buon numero. Essa à per còmpito di far penetrare l'essenziale dello spirito scientifico in tutte le classi sociali, e cerca di iniziare le masse operaie alla conoscenza delle scienze naturali e sociali. Il maggior numero degli operai tra gli uditori si trova nel Belgio, in seguito alla lotta tra il clericalismo ed il socialismo, ed in seguito all'organizzazione delle due Estensioni: la liberale e la socialista, le quali per scopo politico cercano di diffondere il sapere tra le masse popolari (1).

Ancor maggior importanza educativa dobbiamo riconoscere allo sviluppo che prese l'insegnamento superiore popolare nei paesi nordici, ove più che all'operaio delle fabbriche si rivolge al contadino proprietario ed operaio. In Danimarca sino dal 1844 furono fondate le scuole superiori popolari da Grundwitz a Ridding e da Kold a Ryslinge, con corsi d'inverno di 5 mesi per i giovani da 18-25 anni e corsi d'estate di 3 mesi per le ragazze, ed ora vi sono 68 scuole con 6000 scolari, e sopra di esse come complemento sta la scuola di Askov. In esse si insegna storia universale e nazionale (2 ore al giorno), costituzione dello stato (un ora al giorno), danese (un ora al giorno), geografia (4 ore settimanali), fisica ed igiene (tre ore sett.),

(1) *Revue inter. de l' Enseignement* 15 Agosto 1900 pag. 101-3, 15 Ottobre 1900 pag. 333, 348. Vedi il mio opuscolo *L' Università popolare*, Roma 1901.

storia naturale, calligrafia, disegno e ginnastica svedese (un ora per materia alla settimana). Non si dà insegnamento religioso, ma la scuola in tutto e per tutto è piena di spirito evangelico, ed à lo scopo di procurare una buona coltura generale intellettuale e morale, in modo da non distogliere i contadini dalla loro posizione, ma di allargare il loro spirito e di rinforzare il carattere personale e nazionale, e di liberarli dalla ristrettezza di vedute e dalla uniformità professionale. Cotesta organizzazione, che à cotanto contribuito a diffondere la coltura nelle campagne ed a togliere le più stridenti disparità tra le classi sociali, fu imitata nella Svezia, nella Norvegia e nella Finlandia; la prima à 30 scuole, la seconda 15 e la terza 13 (1).

Si la scuola elementare, inferiore e superiore, che le scuole popolari superiori ànno per iscopo di formare lo spirito comune e di riunire così in una comunanza di coltura tutte le classi sociali, togliendo le differenze tra i colti e gli ignoranti. Perciò la scuola popolare deve essere la base prima ed universale, su cui si innalzano tutte le forme secondarie e superiori dell' insegnamento, e deve essere quindi obbligatoria per tutti i gio-

(1) Reyer, op. cit. pag. 14-22; Schultze op. cit. pag. 7-15. Rein, op. cit Vol. VII, pag. 446-7.

vanetti durante 7-8 anni, come lo è nei paesi scandinavi. Quivi si cerca colla prima educazione di togliere ogni differenza di classe e di fortuna e di creare un fondo comune di idee e di sentimenti ed una vita veramente comune, il cui ricordo rimarrà sempre negli animi, anche quando le circostanze e la differenza di vita e di occupazione avranno resi ben diversi quelli che si sedettero insieme sulla stessa panca della scuola [1]. La scuola elementare deve così sviluppare armonicamente le funzioni psichiche fondamentali di tutti gli uomini, e dare le conoscenze generali e speciali più necessarie a tutti. Partendo da cotesta base ognuno andrà avanti fin dove potrà e vorrà, ma tutti dovranno riconoscere che la maggior coltura speciale ottenuta non è un privilegio che dà dei diritti, ma è un ufficio sociale che impone dei doveri verso coloro che ànno dovuto fermarsi ad un gradino più basso.

Contro le scuole laiche e non confessionali si porta una grave obbiezione, si dice cioè che sono poco efficaci, poichè vi manca l'unità d'indirizzo, ma ciò non è esatto, potendosi ben avere l'unità in esse, qualora si badi specialmente al fatto etico puramente umano, che riunisce tutti

[1] Gandolphe *La vie et l'art des pays scandinaves.* Paris 1898, pag. 79-81.

gli aderenti delle diverse confessioni religiose. Non si deve poi dare troppa importanza all' unità dell' insegnamento confessionale, perchè negli stati moderni, che comprendono credenti in diverse confessioni religiose, la istruzione speciale e separata dei bambini di ogni confessione produce una separazione completa tra i cittadini, sì da impedire la formazione della coscienza comune nazionale e da distruggere ogni unità e solidarietà. Per formare cotesta bisogna cercare di attutire le differenze e di accentuare invece ciò che è comune a tutti, e perciò al di sopra dell' istruzione religiosa, distinta a seconda delle diverse chiese, vi deve essere un' istruzione morale e civica comune a tutti, e questa deve informare e guidare tutti gli altri insegnamenti. La scuola moderna non può più essere confessionale, e noi vediamo difatti che malgrado gli sforzi dei clericali e dei conservatori e malgrade la grande paura del socialismo, lentamente ma continuamente procede la separazione della scuola dalla chiesa e la secolarizzazione e laicizzazione di quella.

I fautori dell' oscurantismo ànno voluto vedere nella scuola laica il fattore precipuo della crescente immoralità e criminalità infantile. Che questa sia in continuo aumento, pur troppo è un fatto innegabile, ma la causa non si può trovarla nella scuola, ma esclusivamente nella progressiva disso-

luzione della famiglia tra le classi operaie, prodotta dallo sviluppo della grande industria e dal lavoro delle donne, e di ciò fanno prova le statistiche del dipartimento della Senna, le quali ci mostrano che sino all'età di 12 anni l'azione della scuola riesce a preservare generalmente il fanciullo dalla criminalità. Questa invece si sviluppa al momento che il ragazzo sfugge all'azione tutelare della scuola, sia perchè ne à finito il corso o perchè non c'è mai andato (1). La scuola lungi dal promuovere la criminalità infantile è il miglior mezzo sì per impedirne la manifestazione che per produrre l'emendazione dei già condannati, i quali

(1) *Année Sociologique.* Vol. II, Paris 1899, pag. 409. Anche negli stati tedeschi fu notato che la criminalità tanto più cresce quanto minore è lo sviluppo dell'istruzione popolare (Rein op. cit. Vol. VII, pag. 339). Il Garofalo attribuisce alla scuola laica l'incremento della criminalità infantile e si basa sul fatto che questa è in aumento in Francia ed in Italia ed è invece in diminuzione in Inghilterra. (*L'Educazione in rapporto alla criminalità in Italia,* Torino, 1896, pag. 35-6). Egli però dimentica che anche in Germania, ove è dato in tutte le Scuole l'insegnamento religioso, la criminalità infantile crebbe dal 1883 al 1890 del 50 per %, e che se in Inghilterra si à una reale diminuzione, questa si deve esclusivamente alle istituzioni speciali che colà furono create per combatterla, cioè alle scuole industriali e di riforma, colle quali al sistema repressivo si è sostituito il preventivo che à dato molto buona prova. (Cfr. *Année Sociologique*, Vol. I, pag. 425 e sg., Vol. II, pag. 411).

invece dalla punizione e dalla vita nelle case di correzione vengono vieppiù spinti al delitto.

La scuola moderna obbligatoria e laica è il mezzo migliore per distruggere la superstizione e per diffondere la nuova religione morale. Quando l'uomo riceve gl'insegnamenti della scienza, non può più vivere in un mondo di superstizioni; egli conosce le leggi naturali e sociali, vede che nel mondo e nella vita non c'è posto per il soprannaturale, e scorge che la sua fortuna ed il suo destino stanno in molta parte nel suo sapere e nel suo carattere. Allora invece di ricorrere all'aiuto delle cerimonie esterne, degli amuleti e delle preghiere, si volgerà ai mezzi, che la scienza gli dà in mano, ed invece di giudicare le azioni sue e degli altri secondo la loro conformità ad un presunto comando divino, le giudicherà secondo la propria coscienza e secondo la loro armonia colla legge morale. Le credenze soprannaturali saranno adunque, come ben dice il Renan (1), minate dall'istruzione primaria e dalla predominanza dell'istruzione scientifica sulla letteraria.

Quest'ultima circostanza renderà poi impossibile quel fatto che si vide nel Rinascimento, quando decaduto del tutto il Cristianesimo, le classi superiori, letterariamente molto colte, sentivano sempre il bi-

(1) Renan *Nouvelles etudes* pag. XIII.

sogno di credere e ricorrevano all' Astrologia, alla Magia ed a mille altre superstizioni. Ciò fu possibile in seguito alla mancanza di coltura scientifica e alla ignoranza delle forze naturali e delle loro leggi, in seguito alla quale si sperò col conoscere gli arcani fenomeni naturali di propiziarsi quelle e di volgerle in proprio favore. Anche ai nostri tempi in mezzo agli immensi progressi scientifici si diffondono le più strane superstizioni spiritistiche non solo tra il volgo ma anche tra uomini insigni nelle lettere e nelle scienze, e ciò in seguito agli effetti perniciosi che à sulla nostra mente l' istruzione essenzialmente letteraria, massime quando si restringe al lato linguistico trascurando l' estetico. E in vero uno dei maggiori difetti di essa si è la servilità intellettuale che arreca, quando costringe a credere *in verba magistri,* e rende impossibile ogni osservazione ed azione propria; e a tale difetto unisce l' altro di dare per esclusiva occupazione della mente la pura forma, le sole parole, trascurando del tutto il contenuto. Ciò favorisce potentemente il quietismo delle menti, che non ànno la forza di ribellarsi alle vecchie credenze, e di vedere se sono compatibili o no colle scoperte scientifiche, e produce così quella doppia vita psichica opposta, scientifica e soprannaturale, di cui abbiamo tuttora molti esempi. Quando le discipline scientifiche avranno sostituite le letterarie

come fondamento degli studi, e quando ciò avrà prodotto la fine della cieca obbedienza all'autorità altrui, ed avrà sviluppate l'osservazione e la riflessione personale, allora sarà impossibile che coltura e superstizione coesistano, ed alla fede teologica subentrerà l'ideale puramente umano e morale.

Facendo coteste considerazioni non intendiamo punto di unirci a coloro che vorrebbero togliere del tutto o ridurre quasi a nulla l'insegnamento letterario nelle scuole elementari e secondarie. Noi desideriamo soltanto che le lettere non siano la materia esclusiva dell'insegnamento, ma che accanto ad esse e dalle prime sino alle ultime classi si dia ampio sviluppo all'insegnamento scientifico. Lo studio letterario non può assolutamente bandirsi, anzi dovrà essere sempre curato con amore, tanto più che deve essere essenzialmente artistico e non filologico, perchè deve contribuire potentemente all'educazione morale. Considerate da cotesto punto di vista le lettere cessano di essere uno studio puramente di lusso e non si possono accusare di divenire una inutile e dannosa perdita di tempo; tutt'altro esse diventano, sono cioè il fattore necessario per cui ogni vera istruzione educativa raggiunge il suo fine etico. Non basta difatti a cotesto intento l'insegnamento morale, di cui parleremo or ora, perchè questo nella sua forma astratta e filosofica non si può dare che negli ultimi

anni della scuola secondaria, e deve perciò nell'età anteriore prendere una forma indiretta e concreta, che sola l'arte gli può dare. Nella prima giovinezza alla catechizzazione ed alla predicazione diretta della morale bisogna sostituire l'insegnamento indiretto con intenzionalità larvata che sgorga spontanea da una poesia o da un racconto e che quindi moralizza il ragazzo senza che se ne accorga. La letteratura non è soltanto necessaria per dare cotesta preparazione all'Etica, ma è indispensabile anche più tardi per allargare l'orizzonte morale, per togliere la moralità dalla cerchia ristretta della famiglia e della patria, e per sviluppare l'idealità, la sociabilità e l'umanità del giovane. Per riuscire a ciò bisogna allargare e di molto gli studi letterari; non si deve studiare la sola letteratura nazionale, ma tutte le principali letterature devono essere conosciute nei loro grandi capilavori, e specialmente si devono far studiare in buone traduzioni le grandi opere del genio greco, e gli scritti altamente idealistici ed umanitari dei grandi classici tedeschi ed inglesi, dei quali i primi col ritorno all'arte greca ànno fatto rivivere un ideale umano, bello ed armonico, ed ànno cercato col mezzo di esso di ridurre migliori gli uomini e di rendere più forti tra le classi e tra le nazioni i vincoli di solidarietà e di fraternità. (1)

(1) Cfr. su ciò la mia *Scuola Secondaria. Principî di didattica generale dell'insegnam. second.* Palermo, Reber, 1902.

L'istruzione scientifica non si deve limitare agli uomini ma si deve dare anche alle donne, per combattere in esse la tendenza al soprannaturale, frutto della loro natura emozionale e della pseudo educazione letteraria che ricevono, la qual tendenza potrà sparire soltanto quando le conoscenze scientifiche abbiano loro mostrato l'assurdità delle credenze trascendenti, e quando abbiano visto come anche senza di queste la vita emozionale trovi altrimenti migliore modo di soddisfare le proprie aspirazioni. Il far entrare nella donna siffatte convinzioni è assolutamente necessario, giacchè altrimenti il regno del soprannaturale vivrebbe sempre nell'uomo, dipendendo dall'azione della madre il sorgere delle prime idee del bambino ed essendo queste tanto forti, che difficilmente riesce all'istruzione posteriore di sradicarle. Finchè le madri si manterranno nelle vecchie credenze, coteste non spariranno mai, e la nuova religione potrà contare sicura vittoria, soltanto quando avrà guadagnato la mente ed il cuore della donna, e quando da nemica l'avrà resa la migliore propagatrice del puro ideale umano, al quale terrà ferme le nuove generazioni per mezzo della convivenza ed educazione famigliare, che è sola vera fautrice di moralità.

5. — Perchè la nuova religione si diffonda sarà poi necessario che allo studio delle scienze

naturali si unisca quello delle morali e sociali, le quali mostreranno la di lei necessità per migliorare le relazioni tra le diverse classi sociali, tra loro ora sì nemiche, e per far rivivere la moralità decaduta. L'istruzione morale e civica deve far parte di ogni grado d'insegnamento, dalla scuola elementare sino al Liceo, e ciò deve servire a dare ai giovani una conoscenza chiara e precisa delle norme morali e della necessità di esse. Noi abbiamo già visto dianzi quale sia l'officio dell'istruzione etica e come essa sia necessaria per cangiare l'abitudine morale in massima accettata spontaneamente e liberamente voluta, ed abbiamo pur visto quale importanza attribuisca ad essa la società per la coltura etica. Solo coloro che non possono liberarsi da una morale teologica eteronoma e che vedono nel catechismo religioso l'unico modo di insegnare l'etica, possono non riconoscere la necessità di quell'insegnamento e vogliono quindi toglierlo da tutte le scuole; ma chi invece comprende come la morale sia indipendente da ogni Teologia, deve cercare in tutti i modi di dare maggiore estensione ed intensione allo studio delle scienze morali e sociali. Perciò ai miseri cenni sui doveri morali e sociali che si dànno di sfuggita nelle nostre scuole elementari, dovremo sostituire un completo insegnamento speciale di morale sociale, pari a quello che, come abbiamo

visto, si dà nelle scuole laiche in Francia ed in quelle delle società etiche in America. Si dovrà perciò cominciare con piccoli racconti e poesie morali, con letture atte a far comprendere i doveri morali e civici, progredire poi colla trattazione di questioni di morale pratica, e finire con un corso riassuntivo dell'etica, in cui si cercherà non solo di esporre ordinatamente le norme morali e di assegnare il posto loro dovuto nella vita, ma anche di mostrare l'origine e la giustificaziona sociale di esse. Cotesto insegnamento elementare dovrà essere continuato e completato nelle scuole secondarie, ove dovrà prendere un carattere sistematico e filosofico, e dovrà dimostrare ciò che dianzi fu semplicemente esposto, cercando di far risaltare nettamente il carattere umano e sociale della morale e di far comprendere come soltanto entro la comunione sociale ed in seguito ad essa si possa dare la moralità. Non solo si deve introdurre ed estendere cotesto insegnamento, ma bisogna dargli il primo posto e farlo il centro, intorno a cui gravitano tutte le altre materie e specialmente le letterarie, perchè se l'istruzione da sè sola non produce la moralità, essa deve esser sempre di lei fautrice e deve sempre assumere un ufficio educativo e diventare un mezzo per migliorare e nobilitare gli uomini. Ciò si deve fare presso di noi, più che altrove, perchè abbiamo bandito l'in-

segnamento religioso e nulla vi abbiamo sostituito, anzi siamo sulla via di togliere dal Liceo quel meschino studio di morale sociale, che vi si dà, come recentemente l'abbiamo bandito dagli Istituti tecnici e dalle scuole normali. Abituati dalla teocrazia papale ad unire la morale alla Teologia siamo disposti ora, che non vogliamo più saperne di religione, a considerare l'Etica come un affare individuale che non interessa la comunità, mentre invece questa deve cercare in ogni modo e quindi anche coll'insegnamento di imprimere in tutti i cuori la coscienza della necessità delle norme sociali (1).

Si dice che le masse non possono assurgere alla morale autonoma, che non comprendono, ed ànno quindi bisogno della morale autoritativa della religione, ma si dimentica che cotesta asserzione vale soltanto per le masse rozze ed incolte, che non si è voluto o saputo istruire ed educare. Naturalmente chi vive da bruto in mezzo ai bruti

(1) Cfr. Siciliani *Rivoluzione e pedagogia moderna* Torino 1882, pag. 367, 319 e 337 e seg. Iodl *Moral, Religion und Schule,* nella *Beilage zur allgemeine Zeitung* 1892, n. 50, 51. Paulsen *Geschichte des gelehrten Unterrichts* Leipzig 1885, pag. 768 e seg. Fouillée *Les etudes morales et sociales au point de vue nationale* nella *R. d. d. M.* 1° Novembre 1800; *L' Enseignement au point de vue philosophique* Paris 1891, pag. XII, 33, 265. 269, 272, 398, 401. Laas *Idealistische und positivistiche Ethik* Berlino 1882, pag. 367-8, 394-5. Ferrari *La scuola classica e l' insegnamento della filosofia* Padova 1891.

non comprenderà che la forza che a lui s' impone, e sarà domato esclusivamente dalla paura del castigo presente e futuro. Ciò non potrà però durare, quando l' istruzione penetrerà nei più bassi strati sociali. Allora all' impero della forza coattiva succederà il dominio della volontà intenzionale di fare il bene, perchè ciò è necessario sì all' individuo che alla società. Non c' è bisogno di ricorrere all' autorità divina per far riconoscere tale obbligo ma si arriverà facilmente a codesto risultato partendo dai fatti della vita sociale, e mostrando come questa esiga come *conditio sine qua non* la moralità dei suoi membri. Del resto non bisogna dimenticare quanto abbiamo già detto, che la morale non s' insegna a parole, ma soltanto si chiarisce e si perfeziona coll' insegnamento: difatti essa sorge in seguito all' imitazione ed all' esempio ed è da prima abitudine, e l' istruzione morale non fa poi altro che mostrare la necessità di questa. L' uomo istruito nei rudimenti delle scienze fisiche e morali, può riconoscere facilmente, senza ricorrere all' *asylum ignorantiae* della volontà divina, come e perchè noi dobbiamo necessariamente agire moralmente, e perchè dobbiamo consciamente ed intenzionalmente continuare nella abitudine di comportarci come persone morali. Nè si può dire, che essendo la moralità indipendente dall' insegnamento etico, questo è inutile e superfluo, perchè

se esso non dà le prime basi del vivere sociale, invece è necessario per trasformare la tendenza inconscia ed istintiva in massima conscia e voluta e per passare dalla pseudo morale passiva ed autoritativa alla vera morale attiva ed autonoma. Finchè l'uomo è guidato dall'abito morale, si comporta moralmente, ma non è persona morale; egli diventa tale soltanto quando l'insegnamento etico gli à mostrato in che consista il dovere, e perchè egli spontaneamente debba sottomettersi alla legge morale. Cotesta azione secondaria, ma sempre necessaria ed efficace, dell'istruzione etica ci mostra come sbagliano tanto coloro che le negano ogni efficacia morale, come quelli che attendono tutto da essa, perchè se non è autrice prima e diretta di moralità, à forte azione nello svilupparla e rinforzarla, quando è già sorta nell'uomo, e perciò noi possiamo attendere benissimo buoni frutti dalla diffusione in tutte le scuole dell'insegnamento etico.

In questo modo si otterrà una larga coltura generale liberale ed una unità morale, le quali permetteranno a tutte le classi sociali di intendersi, di rispettarsi, di amarsi e di convergere in un intento comune, senza però togliere le differenze individuali di pensare e di sentire. La intuizione comune del mondo non deve trasformarsi in rigida ed intollerante ortodossia, ma deve permet-

tere l'incessante ampliamento e correzione delle idee generali per opera dei singoli, ed egualmente l'unità morale non deve escludere la diversità di opinione nei particolari ma deve esigere soltanto che questa non si trasformi in opposizione assoluta e venga invece conciliata dalla convergenza di tutti gli sforzi ad una mèta comune. Allora soltanto la coltura generale diviene la base fondamentale del pensare, del sentire e dell'agire di tutti gli individui liberamente cooperanti, ed egualmente soltanto così l'unità morale rimane viva e reale nel fondo delle singole coscienze e non si trasforma in vana apparenza esterna, la quale rimane attaccata alla morta lettera di un credo morale (1).

L'uomo trasformato quasi del tutto da tale istruzione non potrà più allora chiudersi nell'egoismo e cercare l'interesse proprio, ma conscio dei legami sociali che intimamente lo legano agli altri, dovrà porre sempre per guida delle azioni il bene comune e unirsi agli altri per cercare di raggiungere questo nel maggiore grado possibile. Egli munito della fede spontanea e viva nell'ideale morale umano dovrà cercare di realizzarlo, tendendo a togliere i mali sociali.

(1) Cfr. Schubert-Soldner *Ueber den Begriff der allgemeinen Bildung* Leipzig, 1896, pag. 6, 9, 11, 13. Bernes nelle *Lecons de Morale Sociale* Paris, 1899, pag. 60-1.

La fede spontanea e forte nell'ideale morale riuscirà poi a dare la necessaria efficacia all'opera dell'istruzione e dell'educazione, la quale manca ora all'insegnamento laico dato dallo Stato e dai comuni. Questo difatti non è di solito esercitato come una nobile vocazione ma soltanto come un mestiere, perchè per lo più è in mano a gente dedita a guadagnarsi così i mezzi necessari alla vita, e curante solo il guadagno, quindi è priva di quel fuoco sacro, di quell'ardore e di quella forza persuasiva che solo la fede nell'ideale può dare. Perciò da molti, anche tra i più liberali, si preferiscono per la gioventù gli istituti ecclesiastici d'insegnamento, ove i maestri, non abbisognando di pensare al pane quotidiano, non si curano del guadagno, ma sono spinti ad occuparsi con amore e cura continua dei loro alunni, per potere inspirare loro le credenze teologiche e mantenere avvinti a queste le nuove generazioni. Pur troppo l'efficacia di una tale pseudo istruzione è di grave danno alla società, giacchè la tendenza che vi domina è del tutto antiscientifica ed antisociale e riesce a indebolire l'intelligenza coltivando soltanto la memoria e l'immaginazione e ricacciando le menti tra le barbarie medioevali. Per poter unire l'efficacia pratica alla bontà dell'intento ed al vero miglioramento intellettuale e morale della gioventù, è necessario di sostituire alle credenze so-

prannaturali l'ideale puramente umano, col mezzo del quale anche l'insegnamento laico, ben pagato e ristretto ad una piccola schiera di persone, che vogliano esercitarlo per vocazione, potrà avere la massima efficacia sulle giovani menti e indirizzarle al miglioramento morale e sociale dell'umanità.

6. — Oltre al progresso dell'istruzione, di cui abbiamo finora discorso, servirà di molto ad avviare le masse alla nuova religione la tendenza etica che sono andate sempre più assumendo diverse chiese cristiane. Molte di queste, specialmente in America, lasciano da parte, come già abbiamo visto, il contenuto dogmatico ed insistono ognor più sul lato etico, sul quale terreno vi è maggior possibilità di unione e di accordo tra le diverse sette. Al sentimento di ostilità, che caratterizzava finora la relazione tra gli aderenti alle diverse religioni, si va sostituendo un sentimento di solidarietà, ed una tendenza di rivolgersi ai bisogni pratici della vita ed al miglioramento delle condizioni sociali. A cotesta aspirazione comune non sfugge neppure il Cattolicismo, il quale col movimento sociale e coll'americanismo à cercato, per quanto contro il desiderio della curia papale, di assumere una veste ben diversa da quella che aveva per il passato. Se il nuovo cattolicismo potesse trovare molti aderenti anche fra noi, se il sacerdote invece di vivere in

mezzo alle ispirazioni ed alle idee medioevali, fosse colto e caritatevole, ed esercitasse con zelo e con coscienza il suo ministero di educare e di beneficare il popolo, noi non avremmo più le masse in preda alla superstizione ed all' ignoranza ed ostili ad ogni progresso intellettuale e morale. Codesta tendenza che non si mostra che di rado nel prete cattolico in Europa, invece è più diffusa tra i pastori protestanti, ma è limitata al solo lato intellettuale, perchè essi combattono la superstizione e l' ignoranza, sono in maggior accordo colla scienza moderna, ma sono troppo legati allo Stato ed alla borghesia, sono in poco contatto col popolo, sicchè molto a malincuore si accingono a compiere il loro dovere sociale. Come la missione interna fu combattuta da prima dal clero protestante e poi gli fu imposta, così ora solo da pochi ribelli si svolse il movimento del socialismo evangelico, il quale non è altro che un semplice mezzo per combattere la democrazia socialista ed il socialismo cattolico.

Malgrado la loro stretta unione colle dottrine religiose e la loro reciproca antipatia ed opposizione, il Socialismo cattolico e l' evangelico coincidono in molte parti col Socialismo propriamente detto e colla tendenza alle riforme sociali che sorge da per tutto indipendentemente dalla fede religiosa; e cotesta coincidenza mostra chiaramente come i problemi etico-sociali si possono risolvere

al di fuori di ogni preconcetto dogmatico e col concorso di tutti i benintenzionati. La pratica in comune della beneficenza e della riforma sociale mostra coi fatti la realtà dell'indipendenza della morale e rende possibile la costituzione delle società etiche allo scopo di riunire in un fine morale tutti quelli che il dogma religioso divide. Noi abbiamo mostrato come la società etica non debba fermarsi a cotesto punto, perchè è necessario che si trasformi in vera e propria religione, ma ciò non ci impedisce di riconoscere la grande importanza transitoria che essa à nella sua forma attuale per far promuovere la separazione della morale dalla fede, e per riuscire a porre quella al di sopra di questa. Col far ciò essa riunisce gli uomini in un intento comune e mostra come la morale li unisca in un corpo solo, dando a tutti eguali doveri, e quanto più riuscirà in cotesto intento e quanto più farà convergere verso la stessa metà pratica gli sforzi degli aderenti alle molte confessioni religiose, tanto più facile riuscirà la costituzione della nuova religione.

Se noi osserviamo la reale estensione delle credenze religiose ai nostri giorni, noi vedremo facilmente come le attuali condizioni ci facciamo ben sperare nella prossima larga diffusione della religione morale. Sì il clero cattolico che il protestante si lagnano e di molto della progressiva irre-

ligiosità delle masse specialmente cittadine. Nelle città e nei paesi della grande industria le chiese sono deserte di uomini e solo frequentate da donne e da bambini; e se le statistiche contano sempre a milioni gli aderenti alle diverse chiese, ciò dipende dal fatto che il cattolicismo conta tra i suoi tutti i battezzati, ed il protestantismo tutti quelli che pagano la tassa chiesastica senza curarsi se sieno credenti soltanto di nome e non lo sieno di fatto. Invece sempre più si vede il distacco del popolo dalla chiesa, e questo non è soltanto tacito, ma spesso è chiaramente espresso perchè sempre più aumenta il numero dei matrimoni e dei seppellimenti puramente civili come quello dei bambini non battezzati.

Cotesto fatto è tanto più importante, perchè ora siamo ben lontani in tutte le confessioni cristiane dal rigido ortodissismo e dottrinalismo che regnava nei secoli passati. Allora non si tollerava il benchè minimo distacco dai dogmi e si pretendeva il più completo assentimento alle dottrine ed alle pratiche della Chiesa: ora invece sono ben pochi ovunque quelli che accettano integralmente ed alla lettera il credo tradizionale, ed i più invece fanno una scelta tra i dogmi e li interpretano in conformità delle nuove esigenze della scienza e della società. Ciononostante poi essi rimangono attaccati alle antiche comunità religiose,

perchè come ben dice il Sidgwick, l'uomo anche quando à cessato di credere ad alcuni dogmi, è sempre legato alla sua chiesa dai forti legami dell'affezione ereditaria e delle abitudini antiche, e le simpatie religiose fanno rimanere superstite l'accordo dottrinale (1). Cotesto perdurare nella stessa confessione di uomini che rigettano una o l'altra delle dottrine peculiari ad essa, per quanto contrasti contro l'ortodossia ed involga un pizzico di ipocrisia e di menzogna, pure à una grandissima benefica azione sociale, perchè toglie l'intolleranza settaria, permette il mutuo comprendimento tra persone di opinioni diverse, ed agevola il passaggio progressivo dallo stadio dogmatico allo stadio etico. Sono appunto coloro che non accettano per intero i dogmi delle singole confessioni, quelli che permettono a queste di dar sempre maggior importanza al lato etico. Essi rimangono nella antica chiesa non solo perchè la tradizione e l'abitudine ve li trattiene, ma anche perchè vogliono godere i vantaggi morali dell'unione religiosa, ma non appena si costituirà la nuova religione dell'umanità, saranno i primi ad abbandonare la vecchia casa per accorrere nella nuova. Ciò è confermato dal fatto, che se i contadini ed i montanari specialmente sono gli uomini i più attaccati alle pratiche religiose, ciò

(1) Sidgwiks *Pratical Ethics* pag. 130.

non dipende tanto dalla forza della loro credenza quanto dalla circostanza che nella religione soltanto essi trovano l'unica manifestazione della loro vita collettiva sociale, essendo per essi la chiesa la casa comune, il centro della vita, il baluardo ed il vessillo (1). Date loro un altro centro della vita sociale, fateli vivere in comunità di pensiero e di intento fuori della chiesa, ed anche essi abbandoneranno le avite credenze, che servono a soddisfare più il loro istinto sociale che il sentimento mistico e teologico non troppo largamente diffuso tra loro.

Il Socialismo poi, per quanto per ostacolare il movimento sociale cattolico ed evangelico abbia dichiarata la religione affare dei singoli individui, è in fondo ateo e diffonde alle masse l'ateismo materialistico, il quale trova grande appoggio nella spiccata tendenza anticlericale di queste. Esso à tolto alle chiese in Germania intere città e provincie, ed anche dove non fa speciale propaganda antireligiosa, riesce sempre di nocumento alla fede, perchè distrugge il principio di autorità, su cui si fondano, e perchè fa manifesta anche all'operaio la possibilità di appartenere o no ad una data confessione, mentre prima la nascita in un dato paese era

(1) Ciccotti *Attraverso la Svizzera*. Palermo-Milano 1900, pag. 16.

quella che imponeva il *credo* di ognuno. Inoltre il clero è stato sempre il sostegno del trono e dei ricchi, ed è perciò odiato e malvisto dal popolo, il quale non si persuade tanto facilmente della spontaneità e sincerità delle idee semisocialiste che prese ultimamente a diffondere. Soltanto dove le lunghe lotte religiose ànno conservato tutt'ora forte l'odio tra le diverse confessioni, e dove per cause economiche è sorto l'antisemitismo, ànno potuto le chiese raccogliere nuovi credenti, ma questi non potranno rimanervi a lungo, perchè il progresso scientifico vieta loro di vivere in mezzo alla superstizione, ed il progresso sociale e morale mostra invece come possano migliorare le loro condizioni soltanto per mezzo del loro sapere e potere. Si è perciò che gli operai delle nazioni più civili vogliono essere partecipi dei frutti della civiltà, e vogliono anzi formarsi una concezione del mondo e della vita che possa servire loro di guida e di conforto nelle quotidiane fatiche, e a cotesta causa si deve l'aver essi accettato con tanto favore ed entusiasmo il materialismo storico. Lo stesso clero protestante à dovuto riconoscere che in seno agli operai della industria si nota la formazione di una nuova tendenza religiosa. I socialisti tedeschi difatti considerano la chiesa come un istituto di istupidimento, come un mezzo di disciplina in mano alle classi privilegiate; essi

invece ànno la loro religione, la quale consiste nell' ideale di una società migliore, dove giustizia ed amor del prossimo reggeranno i cuori e dove avrà fine ogni miseria. Cotal fede nello stato futuro dell' umanità dà loro consolazione e forza in ogni bisogno, tanto chè essi con gioia sacrificherebbero se stessi pur di raggiungere quell' ideale. Di certo a cotesta concezione non sono ancora arrivati tutti, ma è importantissimo il vedere come la parte migliore e più sviluppata sia già giunta a tale ideale morale-religioso, che s'impone al rispetto ed all' amore degli stessi pastori protestanti (1). È molto facile poi che i socialisti trasformino la loro concezione etica; quando l' esperienza li farà accorti che al di là del fattore economico ve ne sono degli altri egualmente importanti, e che l' elemento etico à anche nel campo materiale la massima importanza, essi accetteranno ben volentieri di entrare nella nuova religione, e la recente crisi del marxismo, di cui parleremo nell' undecimo capitolo, ci mostra chiaramente gli inizi di cotesta trasformazione.

Non si può più temere ai nostri giorni che il grande ostacolo alla diffusione della religione morale stia nelle masse rurali, poco istruite ed essen-

(1) Cfr. l' opera citata del Rade, pag. 23, 26-7. 32, 59, 67-8.

zialmente conservatrici, perchè anche tra esse la diffusione dell' istruzione farà sparire la superstizione e l' attaccamento feticista che ànno per la loro religione, e perchè vi è un continuo scambio e contatto tra gli abitatori della città e della campagna. I contadini accorrono sempre più numerosi nelle città per trovar lavoro, il servizio militare li costringe ad uscire dal loro paese ed a conoscere nuovi costumi e nuove idee e quindi anche tra essi va diminuendo il rispetto per la tradizione e per l' autorità sì in materia politica che religiosa. Inoltre le industrie lasciano le città e si trapiantano sempre più in mezzo alle campagne; la grande industria vi trasporta le fabbriche e la speculazione vi costruisce bagni, alberghi e ville per riposo e distrazione dei cittadini, sicchè spariscono sempre le differenze tra città e campagna, ed anche questa diviene atta ad essere sede di nuove speranze e di nuovi ideali.

La diffusione della religione morale sarà resa facile dall' esistenza di tutte le attuali condizioni, di cui abbiamo parlato, ma certamente non sarà effettuata tanto presto, perchè il progresso sociale in tutte le sue forme è frutto di un lento e continuo lavoro di propaganda e di assimilazione, e non può essere imposto coattivamente ai più. Se le nuove idee sono imposte colla forza o se sono accettate passivamente e ciecamente, non si

à nulla di duraturo, nè di buono; nel primo caso anzi si à una reazione che avvince il popolo sempre più tenacemente alle vecchie credenze, nel secondo poi si à un progresso soltanto apparente, perchè il fondo antico permane sempre e muta soltanto il nome e la forma esterna. Perciò bisogna attendere dalla zelante attività dei singoli il trionfo della nuova religione, contro la quale opporranno degli ostacoli gli elementi sociali conservatori e retrogradi, ma non potranno riuscire nel loro intento, perchè la democratizzazione crescente dello Stato, e l'organizzazione del proletariato rendono impossibile di mantenere al potere quelle classi che favoriscono l'oscurantismo e l'abbruttimento del popolo. Col mezzo di una forte ed abile propaganda sarà facile di togliere cotesti ostacoli e di diffondere la nuova religione ad una cerchia sempre più estesa di persone, finchè si riuscirà a riunire in una sola comunità tutte le classi e tutte le nazioni.

CAPITOLO IX.

Effetti pratici della religione morale.

1. — La religione morale oltre ad essere di grande vantaggio per la società giova moltissimo anche all'individuo, dando soddisfazione ai suoi più alti bisogni emozionali. Essa intrattiene difatti la fede nell'ideale e fa di questo lo scopo della vita; e dà grande importanza all'esercizio delle opere virtuose, di cui tanto bisogno sentono i cuori dei migliori. Per quanto l'egoismo sia instintivo nelle condizioni naturali ed originarie dell'umanità, pure lo sviluppo della vita sociale à fatto non solo estendere l'altruismo, ma à dato vita a delle nature, per le quali esso è un vero bisogno, il quale spinge ad opere di abnegazione, di carità, di pietà e di amore. Cotesto bisogno imperioso, che finora à trovato soddisfazione nella vita mistica e nelle opere pie legate sempre alla Teologia, troverà ora migliore e maggiore appagamento nella nuova re-

ligione, la quate, restringendo l' ideale all' umanità e togliendo ogni motivo egoistico della condotta ed ogni speranza di premi celesti, impedirà ai sentimenti altruistici di trasformarsi in un ascetismo antisociale e li farà tutti convergere all' estirpazione delle tendenze utilitarie ed al miglioramento della società.

Malgrado il grande bisogno che sente l' epoca attuale dell' altruismo e della beneficenza, i fautori di una morale biologica ed utilitaria mostrano la necessità dell' egoismo ed oppugnano l' utilità delle opere di carità, delle quali cercano di mostrare i grandi danni. Che l' esercizio cieco ed irrazionale della filantropia sia più di danno, che di utile, che esso, lungi dal far sparire la miseria, l' accresca anzi maggiormente collo spingere all'imprevvidenza e col fare dell' accattonaggio un mestiere, è ben vero, ma da ciò non ne consegue che si debba assolutamente bandire ogni istituto di carità ed ogni esercizio della beneficenza. Nella vita sociale vi saranno sempre difatti dei deboli, i quali senza loro colpa alcuna rimarranno nell' impossibilità di competere contro i più forti, o saranno gettati senza sostentamento sul lastrico da una repentina disgrazia accidentale. Essi dovrebbero morire di stenti, se non vi fossero delle persone caritatevoli e delle opere pie che vi provvedessero, e di queste si sente tanto maggior bisogno ora, che la troppo minuta divisione del

lavoro, la volubilità della moda, l'accanita lotta per l'esistenza, e le continue trasformazioni delle industrie possono gettare da un momento all'altro sul lastrico, senza lavoro e senza pane, le classi lavoratrici di interi comuni e provincie (1). La beneficenza è, ora e sempre, utile e necessaria; anzi, à detto il Romagnosi, non è facoltativa, come concepir si suole, ma obbligatoria per *jus naturale* costituente la civile aggregazione (2).

Cotesta necessità ed obbligatorietà discende direttamente dalla concezione organica della società, come l'utilità e facoltatività di essa deriva dalla concezione individualista. Difatti se la società è la semplice unione degli individui, questi ànno soltanto diritti, ed il dovere non è altro che il limite che l'egual diritto degli altri oppone al loro diritto. Perciò per l'individualismo quando l'uomo à rispettata la sfera d'azione dell'altro, egli à compiuto il suo dovere, e tutto ciò che opera al di

(1) Dice bene il Lönig che ciò che caratterizza i nostri tempi non è il maggior numero degli indigenti, ma il fatto che sempre maggiore è il numero di quelli che possono cadere nell'indigenza. (*L'assistenza pubblica* nel *Manuale di Economia politica* del Schonberg, *Biblioteca dell'economista* Serie III. Vol. XV pag. 565-6).

(2) Levi *Del carattere meglio determinante la filosofia di G. D. Romagnosi* Parma 1885, pag. 32. Anche l'Höffding dice che la beneficenza non è una virtù ma un semplice dovere (Ethik pag 387).

là è pienamente libero di fare o di astenersene. Nella concezione organica invece l'individuo, membro e prodotto della società, à il dovere di subordinarsi a questa e di fare tutto ciò che richiede la conservazione ed il progresso sociale. Condizione necessaria di questo si è il ben vivere di tutti gli individui, i quali, quando da se stessi non possono riuscire a ciò, devono essere aiutati dagli altri. La fonte del dovere di beneficenza è la solidarietà sociale, da cui sgorga necessariamente l'obbligo di cooperare in tutti i modi alla conservazione ed al benessere degli individui per ottenere così la conservazione ed il progresso della società.

Si dice però da alcuni che a cotesto dovere non corrisponde alcun diritto, cioè che mentre si à il dovere di carità verso i poveri, questi non ànno il diritto di essere beneficati. Qui però c'è un equivoco; è vero che il povero non può richiedere da una data persona la carità come un suo diritto giuridicamente riconosciuto, ed è vero che ognuno à soltanto il dovere morale della carità, ma essendo la beneficenza necessaria ed obbligatoria, essa è un diritto che il povero deve far valere verso la società, la quale à il dovere assoluto di assistenza. Nella società primitiva tale dovere non esiste, perchè per le difficoltà della vita materiale non si riconosce ancora nella sua pienezza la legge di solidarietà; allora gli invalidi ed i vecchi vengono

uccisi e l'infanticidio è una stabile istituzione, ma quando il progresso economico fa sparire cotesta necessità, quando le idee morali si allargano e si diffondono, allora la società riconosce a tutti il diritto di vivere e sente il dovere di aiutare i bisognosi. Per le ragioni che ora diremo, alla carità sociale soprastà in efficacia la beneficenza dei singoli, ed è a questa che non corrisponde nel povero il diritto a richiederla, perchè essa non è un dovere assoluto ma relativo, è condizionata cioè ai mezzi disponibili ed alla forza dei sentimenti altruistici dei singoli. Se a cotesto dovere non corrisponde un diritto, questo invece corrisponde al dovere della società, la quale deve integrare e compiere la beneficenza privata, e non deve temere che in tal modo si favorisca l'imprevidenza e si tolga la responsabilità personale, perchè si dovrebbe caso per caso ricercare le cause della miseria ed escludere dal novero dei beneficandi coloro che per propria colpa e per infingardagine sono caduti nel bisogno. Questi, lungi dall' essere beneficati, andrebbero puniti come vagabondi ed oziosi e dovrebbero essere costretti al lavoro nelle colonie penitenziarie.

2. — La carità non si deve confondere coll'elemosina, e quindi non deve favorire la pigrizia, l'imprevidenza o la degenerazione della razza, ma deve spingere al lavoro ed all'economia ed

essere di aiuto al progresso fisico e morale delle generazioni, e deve quindi tendere a togliere l'imprevidenza tra le masse ed a diminuire gli eccessi di ineguaglianza economica ed intellettuale tra gli uomini [1]. Essa dovrà perciò procurare ai poveri il mezzo di riavere la loro indipendenza economica e di rialzare la loro individualità morale, e dovrà essere quindi aiutata da tutte le istituzioni, sì coattive che libere, di previdenza e di assicurazione, per mezzo delle quali si cerca di impedire che le famiglie operaie cadano in miseria in seguito alla mancanza di lavoro, agli infortuni, alle malattie, alla vecchiaia ed alla morte del capo famiglia. Queste istituzioni però, richiedendo il pagamento di un contributo dai singoli, non sono accessibili che alla classe più alta degli operai, tutti gli altri invece rimangono nel caso di bisogno a carico della beneficenza pubblica e privata. Cotesta deve estendere la sua azione sì da togliere l'effetto delle precipue cause d'immiserimento, le quali, come mostrano le statistiche, sono in primo luogo la malattia e la morte del capo di famiglia, in secondo luogo la vecchiaia e il gran numero di figli.

Per riuscire veramente utile la beneficenza privata deve essere integrata da una organizzazione

(1) Fouillée *La proprietè sociale et la democratie*, Paris 1885 pag. 109-141. Cfr. d'Haussonville *Le combat contre la misere. R. d. d. M.* 15 Dic. 1885 pag. 856, 860-1.

libera di essa, la quale faccia convergere gli sforzi di tutti allo stesso fine, impedisca lo sperpero di forze e faccia conoscere al bisognoso l'istituto che può aiutarlo, e garantisca al benefattore che chi richiede il soccorso ne à veramente bisogno ed è degno di averlo. Così si impedisce che vi siano poveri privi di aiuto, e che invece dei vagabondi e dei viziosi vivano col danaro destinato alla beneficenza, e per riuscire a ciò si sono istituiti in Francia gli *offices centrales*, in Inghilterra i *Charity Societies*, ed in Germania i *Zentralstellen*, tra i quali primeggia quello di Berlino della Società etica. Si dirà che così si passa dalla beneficenza privata alla pubblica e che quindi sarebbe meglio di lasciar compiere le opere di carità a questa, la quale è tanto più vigile e più efficace. Cotesta però è una pura supposizione smentita dai fatti, perchè l'assistenza pubblica affidata ad impiegati stipendiati perde il suo vero carattere di beneficenza; non è fatta coll'amore del prossimo, collo zelo e col calore, che sono necessari affinchè il beneficio sia utile al beneficando. Essa à tutti gl' inconvenienti della elemosina, ed è un grande fomite di dissipazione e d'imprevidenza, perchè spinge a preferire al lavoro la vita oziosa e vagabonda. La beneficenza pubblica perde così in gran parte tutti i caratteri della carità, è soltanto un mezzo di polizia e d'igiene sociale per impedire che gl' indigenti possano mo-

rire di fame, di malattie e di stenti, e possono rendere maggiormente infetto il corpo sociale.

Il povero può essere aiutato efficacemente soltanto dalla beneficenza privata ed individuale, la quale sola può curare caso per caso le svariate forme d'indigenza, togliendo la causa specifica che l'aveva prodotta, e sola può dare forza e coraggio al povero aiutandolo a rimettersi al lavoro. La beneficenza pubblica fa del pauperismo una classe, in cui per tutta la vita devono vivere certe persone, mentre invece tutti gli sforzi dovrebbero esser rivolti ad impedire la costituzione di una casta, quasi ereditaria, di indigenti, e perciò si dovrebbe ricoverare in asili gli inabili al lavoro, punire severamente i vagabondi e gli accattoni di professione, togliere i figli dei vagabondi e degli oziosi dall'ambiente malsano in cui vivono ed educarli all'attività ed al lavoro. Il pauperismo di professione è una piaga sociale molto simile e vicina alla delinquenza, e perciò va curato dallo Stato con tutti i mezzi repressivi e preventivi che si adoperano contro di questa; qui la carità è fuori di posto, essa anzi deve impedire che l'operaio cada in quella condizione.

La beneficenza non deve però essere considerata come un mezzo utile alla classe possidente per impedire che l'indigente cada nella delinquenza e minacci l'ordinamento sociale; non è

cotesto il fine suo, ma deve rialzare il povero ed il decaduto, affinchè ritorni membro attivo della società ed abbia coscienza della sua personalità sociale e morale. Neppure la carità deve servire a mantenere in vita a vantaggio dei capitalisti l'armata di riserva dell'industria formata dal grande contingente dei disoccupati, i quali colla loro incessante offerta di braccia tendono ad abbassare continuamente il salario. Non è giusto che la beneficenza debba servire a perpetuare tali condizioni di cose che aumenta di molto il profitto del capitale, e perciò gli effetti della disoccupazione si dovrebbero combattere per mezzo della fondazione di speciali casse di assicurazione. A queste non devono contribuire i soli operai, ma anche gli industriali, i quali coi guadagni degli anni favorevoli possono attenuare ai lavoratori gli effetti delle crisi e dell'introduzione di nuove macchine, cause precipue di disoccupazione. E ciò è tanto più necessario che si faccia, perchè il fattore precipuo delle crisi economiche sta nella produzione spinta al di là del necessario dalla speculazione e dalla brama di più forti guadagni, e perchè l'effetto delle crisi è sentito maggiormente dall'operaio che dal capitalista. Difatti mentre questo rimette soltanto una parte del suo capitale fisso e perde molto spesso solo i lucri mancati, se è in grado di attendere che passi la bufera, quello invece vi perde

ogni cosa: la salute, e la vita sua e della famiglia.

3. — Tanto più bisogna porre come un dovere la beneficenza, chè non si può ammettere cogli economisti della scuola classica che la povertà abbia origine soltanto dall'imprevidenza, dalla scioperatezza, dall'ignoranza, dalla prodigalità e dall'alcoolismo, perchè queste non ne sono le cause ma gli effetti, avendo esse alla loro volta una causa storica, essendo cioè imputabili alle istituzioni positive che ànno regolato la divisione e la distribuzione della ricchezza. Nei primordi della società i più forti, i più agili, i più furbi conquistarono i deboli e così montarono sopra le spalle dei fratelli ed occuparono i posti più alti, lasciando a quelli il solo ufficio di sostenerli nella loro elevazione (1). Da prima li ridussero a schiavi, a servi della gleba; poi quando ciò non fu più necessario nè possibile, nel passaggio cioè allo stato moderno, il lavoratore specialmente in Inghilterra venne spogliato di ogni mezzo di produzione, gli venne tolta la terra, e da produttore immediato divenne per forza semplice salariato. Privo di ogni garanzia di esistenza cadde in piena balia del capitale, che inesorabilmente tende a ridurre il salario al minimo necessario alla più misera vita vegeta-

(1) Thorton *Il lavoro* Firenze 1875. pag. 22.

tiva, e che perciò à bisogno dell'esistenza di un soprapiù di popolazione vivente nella massima degradazione e povertà (1). La storia economica dell'Inghilterra ci mostra come la miseria delle classi operaie sia l'opera diretta e premeditata della legislatura (2), ed in seguito a ciò noi vediamo che salariato, proletariato e pauperismo sono le tre fasi discendenti che l'operaio divenuto uomo libero attraversa (3), se è lasciato isolato in balia del capitalista.

La beneficenza adunque non solo è opera lodevole, ma è un dovere per tutti coloro che vogliono migliorare la società e togliere i grandi mali che l'egoismo brutale à prodotto nel corso dei secoli; soltanto essa non deve essere un surrogato della giustizia, nè un compenso per la mancanza di essa e meno ancora un modo per farsi perdonare la mala acquistata ricchezza. È cotesta la carità che fa del male, che incancrenisce ed eterna le piaghe sociali, che avvilisce il beneficato senza dare soddisfazione morale al benefattore e senza riuscire minimamente nè a togliere nè a mitigare

(1) Marx *Il capitale* nella *Bibl. dell'Economista* Serie III Vol. 9. p. II. pag. 620-2, 664-6. Loria *Analisi della proprietà capitalista.* Torino 1889. Vol, I. pag. 34, 399, 402, 686-7, 692. Vol. II. 98, 123, 404, 454. *Problemi Sociali* Milano 1895. pag. 55, 59.

(2) Rogers *Interpretation de l'historie* Paris 1892 pag. 275.

(3) Loria op. cit. Vol. II. pag. 413.

la miseria. Per essere efficace deve invece essere sempre accompagnata dalla giustizia (1), e rivestire più specialmente la forma di carita preventiva. Lungi dall'aspettare che uno sia irreparabilmente caduto per dargli un aiuto che il più delle volte non giova a nulla, deve impedire ai deboli e stanchi di cadere, e deve dare i mezzi al povero, perchè possa poi aiutarsi da sè, rinforzando il suo carattere e la sua intelligenza e dandogli modo di esercitare la sua arte ed essere così utile a sè ed ai suoi. Egualmente la beneficenza non deve essere un' ostentazione, frutto più di riflessione egoistica che di bontà d'animo, ma deve essere sempre accompagnata dalla carità di cuore, che è sommamente gradita anche quando nessun giovamento materiale arrechi. Il povero ed il sofferente più che la sola offerta di denaro apprezzano chi li consoli, chi mostri loro simpatia, chi li tenga per eguali e chi li consigli; e vero benefattore non è chi dà il suo oro, ma chi consacra tutto il tempo che à disponibile ad agire in pro del misero e dell'ammalato.

Il benefattore deve essere un amico vigile e previdente che procura lavoro, toglie dalle mani

(1) George *La condizione dei lavoratori* Torino 1892. pag. 95-7. Dice bene lo stesso George che l'umana società deve essere fondata sulla giustizia prima che possa giocondarsi della benevolenza (*Problemi Sociali* Torino 1895, pag. 131).

rapaci degli usurai, soccorre nel modo il più utile ed il più delicato, consiglia e tiene compagnia nelle ore di riposo e di ozio, senza mai far sentire la propria superiorità al beneficato. A cotesto risultato mirano molte nuove forme di carità che si diffondono in America ed in Inghilterra, ove si riuniscono in locale speciale per mutua istruzione e divertimento sì i poveri che i ricchi, sì i proletari che i gentiluomini, tra i quali così si sviluppa un forte sentimento di amore e di solidarietà e di eguaglianza prodotto dal desiderio delle classi superiori di contribuire attivamente all'innalzamento intellettuale e morale del popolo. Molto efficaci riescono in ciò le *Neigbour gilds* fondate dal Coit e le *gilde* istituite da Miss Ware, ed ancor più l'*Unione* di Cooper a Nuova York, l'Istituto di Pratt a Brooklin, ed il *People palace* di Londra, ove non solo si fanno corsi, e ci sono biblioteche e sale di lettura, ma esistono anche sale di conversazione e di concerto per il divertimento delle classi inferiori. In Svezia tendono alla stessa meta gli istituti operai (*Arbetore Institute*) fondati dal Dott. Antonio Negstrom al triplice scopo di dare insegnamenti scientifici, fondare biblioteche e gabinetti di lettura e procurare nobili distrazioni con concerti, declamazioni, e rappresentazioni teatrali (1).

(1) Reyer op. cit. pag. 26-34 Schultze op. cit. pag. 32.

4. — Per completare la trattazione della beneficenza dobbiamo occuparci della relazione che vi è tra la giustizia e la carità, e tanto più è necessario di far ciò chè noi abbiamo posta questa come necessaria ed obbligatoria al pari di quella. La giustizia implica il riconoscimento che tutti i membri del corpo sociale sono uguali a me, e che come essi devono rispettare la mia sfera d'azione, così io debbo rispettare la loro. Il dare a ciascuno il suo non era però originariamente una formola positiva; questa è soltanto la traduzione della primitiva formola negativa del *neminem ledere*, e perciò la giustizia non è il fondamento originario, nè la forza direttrice del corpo sociale, ma è soltanto la forza moderatrice che trattiene l'attività dei singoli entro i limiti necessari alla conservazione della società. Essa quindi è soltanto la condizione che permette che l'unione degli uomini non riesca a vantaggio degli uni ed a danno degli altri, e ciò per di più non vale assolutamente ma soltanto relativamente, perchè per la sua esplicazione nel diritto positivo il *suo* dei singoli individui varia continuamente a seconda dell'ordinamento economico e politico della società.

Il vero fondamento dell'unione e della cooperazione sociale sta invece nel sentimento di dipendenza dell'individuo dalla specie e dalla società e nel consecutivo sentimento di viva e com-

pleta solidarietà tra i diversi membri, il quale si esplica nell'amore reciproco tra loro; amore che non guarda alle differenze economiche e sociali, ma considera tutti gli uomini come eguali, e come legati da vincoli tali che il male di uno è male per tutti. Essendo l'amore il fondamento della vita sociale, non si può più porre la giustizia come superiore alla carità, ma anzi questa è superiore a quella, perchè esprime meglio la necessità di subordinare l'individuo alla società. Ciò è tanto vero che allo sviluppo dell'amor del prossimo si deve la trasformazione e l'ampliamento che subì nei secoli il concetto di giustizia, il quale si liberò dalle pastoie del diritto positivo, ed assurse all'ideale filosofico del diritto naturale. Fu cotesta trasformazione che diede alla giustizia un significato positivo ed assoluto e la fece considerare come il fondamento della vita sociale, la qual cosa si deve soltanto al fatto che essa per opera della carità si mutò nell'esigenza di dare ad ognuno non ciò che gli spetta, ma ciò che gli dovrebbe spettare in una società dominata dalla giustizia e dall'amore (1). Soltanto allora si richiede il mas-

(1) Aristotele dice che la giustizia sola tra le virtù sembra essere un bene altrui, perchè à rispetto ad altri (*Etica Nicomachea.* L. V. cap. I. § 17), e con ciò accenna chiaramente al legame che vi è tra essa e l'amore del prossimo.

simo rispetto e sviluppo della personalità non come una grazia ma come un diritto essenziale dell'umana natura, ed allora può sorgere anche l'idea che la realizzazione di cotale ideale di giustizia renda inutile la carità. Cotesto non è però che un sogno utopico, perchè le differenze naturali tra gli uomini non spariranno mai, e perciò non si potrà realizzare mai la giustizia nel senso di eguaglianza assoluta, ma sempre ci sarà bisogno dell'amore per sorpassare sopra alcune differenze di fatto. Non si può poi disconoscere la necessità della carità partendo dal fatto che non è giuridicamente obbligatoria, perchè se è facoltativa per lo stato, è obbligatoria per la società ed è comandata imperiosamente dalla stessa natura organica dell'uomo, ed appunto perciò non c'è bisogno che sia imposta coattivamente, ma può essere basata sul sentimento famigliare e sociale che sgorga dallo stesso istinto sessuale di propagazione della specie.

La concezione ideale di giustizia è talmente opera dell'amore, che come si può estendere la prima si da rendere inutile la carità, così si può considerare questa come una particolare specie di quella. La giustizia implica l'egual libertà di tutti gli uomini, ma cotesta è impossibile se tutti gli uomini non sono in grado di far rispettare la loro sfera particolare d'azione e di manifestare all'esterno

la loro attività. Ci sono però dei casi, in cui ciò non può avvenire; al bambino, al debole, all'ammalato, al degenerato cotesta possibilità è tolta, ed essi non potrebbero da soli nè estrinsecare la loro personalità, nè farla valere. A tale inconveniente pone riparo la carità, la quale non è altro che la giustizia ideale esercitata verso i deboli e verso coloro che sono impotenti a farsi rispettare da sè, e l'esercizio di essa diviene un dovere di chi è in grado di pretendere al rispetto altrui. Ciò prova come giustizia ideale e carità non sieno due forze sociali opposte, ma derivino ambedue da una sola fonte: l'amore ed il sentimento di solidarietà.

Nelle relazioni tra la giustizia e la carità bisogna badare ad un altro punto per impedire che nella realtà si dia all'ultima a danno della prima una estensione maggiore di quella che deve avere. Noi abbiamo già detto che la beneficenza non deve esser un paliativo per la mancanza di giustizia, e ciò si avrebbe se si volesse farla entrare nella soluzione della questione sociale, come pretende il Cattolicismo. Pauperismo e proletariato sono due cose ben diverse, per quanto strettamente unite tra loro, e se per il primo la carità è tutto, non è nulla per il secondo. Gli operai chiedono giustizia e non beneficenza, e cotesto sentimento è fortissimo non soltanto tra i socialisti, ma anche tra gli stessi credenti ed amici della chiesa, i

quali fanno un' aspra critica della carità cristiana figlia della vanità e dell' ipocrisia (1). Non vogliono più questa, ma il riconoscimento puro e semplice del loro diritto, cioè vogliono essere riconosciuti come uomini eguali agli altri e quindi pretendono di aver la parte della produzione, che loro spetta in conformità ad una equa distribuzione. Quì la carità non c' entra, nè deve entrarci, perchè ognuno deve avere quanto gli spetta, e la legge positiva deve realizzare cotesto ideale col togliere le restrizioni e le disparità prodottesi nel corso dei secoli. La beneficenza non sarebbe che un effimero paliativo, il quale non può togliere le più stridenti ed inique ingiustizie, ma anzi mantiene da una parte la pretesa delle classi possidenti al privilegio, mentre dall' altra fa sentire maggiormente alle classi lavoratrici l' ingiustizia e l' oppressione di cui sono vittime. Ànno perciò ragione gli operai di non voler saperne di essere trattati come pupilli e come clienti, e di non volere che la condizione economica e sociale sia dipendente dal beneplacito degli altri, ed è perciò che le opere di beneficenza e di tutela erette dai padroni in loro favore non fanno altro che umiliarli,

(1) Rade *op. cit.* pag. 59. La carità, dice Bernard Lazare nei *Porteus de torches*, è la putredine cristiana che mantiene l'ingiustizia; essa perpetua la miseria fingendo di rimediarvi e dispensa dalla giustizia (*Morale sociale* Paris 1899. pag. 193).

irritarli e spingerli sempre più verso il socialismo, il quale invece fa loro sperare la realizzazione prossima del regno della giustizia. Se si vuol quindi risolvere realmente le stridenti antinomie sociali, bisogna che le classi superiori mutino il sentimento di carità in sentimento di giustizia, come vedremo più a lungo nell' Undecimo Capitolo.

5. — La nuova religione riesce molto bene a soddisfare i sentimenti di solidarietà e di eguaglianza, che sono fortemente radicati nell' uomo, facendo riconoscere che tutti gli individui formano una sola famiglia, malgrado le diversità di razza, di condizione, di nascita e di valore individuale. Cotesti sentimenti, che furono una delle principali cause della rapida ed estesa propagazione delle religioni universalistiche, meglio che dalla Teologia, sono appagati dall'ideale morale, il quale toglie ogni differenza di credenza e riunisce tutta l' umanità in una sola chiesa, facendo tutti tendere alla stessa meta. Quest' unione non è però tale da togliere ogni attività ed iniziativa individuale, ma lascia ai singoli piena libertà di pensare, di sentire e di scegliere i mezzi, che possono condurre al più facile raggiungimento del fine, giacchè essa non è imposta colla forza, ma consigliata dalla persuasione intima e dall' esempio. La religione morale soddisfando a tutti cotesti sentimenti di benevolenza e di giustizia, fa in modo che lo spirito

umano, passando dallo stadio teologico al filosofico nulla perda delle speranze e delle aspirazioni alla vita spirituale, della quale conserva l'oggetto ed il sentimento; il primo è l'ideale di bellezza e di perfezione morale, il secondo è l'amore puro e disinteressato, che si à per quello (1).

Se la religione novella soddisfa i bisogni di carità e di amore delle classi superiori, appaga pure il bisogno di speranza, di consolazione e di elevazione morale delle inferiori, le quali nella miseria, nei mali e nelle sventure soltanto con tali sentimenti possono tenere per sopportabile la vita. Se questa difatti si restringe all'egoismo ed al procurarsi l'utilità propria, non vi è alcuna ragione perchè i miseri e gli sventurati continuino a soffrire, ma essi dovrebbero gettarsi in braccio al pessimismo ed al nichilismo e finire col distruggere sè stessi e la società. Invece confortati da un alto ideale morale, vedendo che nella società non si tende soltanto al raggiungimento del piacere e non si è chiusi nell'egoismo individuale ma da tutti si deve tendere al bene comune, potranno sempre sperare col lavoro attivo ed indefesso e coll'aiuto del sapere e della benevolenza altrui di riuscire a superare i mali presenti e di rendere

(1) Vacherot *La religion*, Paris 1869 pag. 286

meno dura la vita (1). A cotesto bisogno davano soddisfazione finora le religioni colla speranza di una futura vita migliore al di là di questo mondo, ma con ciò riuscivano a distogliere gli uomini dalla vita terrena ed a chiuderli in un completo quietismo. Il preteso regno di Dio, quello cioè che è realmente il regno dell'amore e della giustizia, non si deve credere non sia di questo mondo, si deve anzi cercare di raggiungerlo qui, sperando in un progressivo miglioramento delle condizioni materiali, morali ed intellettuali dell'umanità.

La nuova religione mostrando come la moralità non sia qualche cosa di assoluto, ma un fatto che si svolge dalle lotte contro le tendenze e le circostanze opposte, soddisfa il bisogno di compatimento e di perdono tanto necessario nella vita sociale. Essa ripudia la recisa opposizione stoica tra il virtuoso ed il malvagio, mostra il graduale passaggio da questo a quello, e così spinge a compatire le debolezze dell'uomo, che non può essere sempre un eroe ed un santo, ed a perdonar le

(1) Il sollievo che offriamo alla sofferenza, dice bene l'Adler, consiste in un appello all'azione, in un invito a sollevarsi al di sopra del piacere e del dolore. Dimandiamo all'individuo di non pensare più alla sua sorte individuale, ma piuttosto di identificarsi nel pensiero coll'esistenza universale, di proporsi per scopo gli interessi pubblici e di considerare il bene di tutti come il suo proprio bene (op. cit. pag. 167-8).

colpe, quando sieno state espiate dal pentimento, e quando questo abbia prodotto una stabile modificazione del carattere. La mancanza di tali sentimenti fa si che troppo spesso un piccolo fallo, più opera delle circostanze che del carattere, costringa un uomo a darsi inesorabilmente e per sempre al vizio ed al delitto. La sfiducia degli altri, l'essere costretto a non avere altra società che quella dei malvagi lo mettono troppo spesso in circostanze tali, che rendono necessaria una ricaduta e gli impediscono di trovare in sè uno sprone per emendarsi. La simpatia, che conduce al compatimento ed al perdono, non è soltanto cosa buona ed utile, ma è indispensabile alla diffusione degli abiti morali ed è necessaria per vincere gli ostacoli che a questi frappone l'egoismo, mentre invece il rigorismo rigido e severo nelle condanne non può che pervenire ad un risultato del tutto opposto, tanto più che spesso si accompagna allo sprezzo per il vizioso ed alla superbia di chi si crede virtuoso. La pietà però non deve apportare una rilassatezza nel giudizio morale o l'indifferenza; all'opposto il giudizio deve essere sempre pronunciato apertamente e severamente, senza reticenze o sottintesi: solo si deve essere disposti a mutarlo quando l'uomo dedito al vizio od al delitto si sia realmente emendato.

In cotesto modo la religione compie il suo of-

ficio di redenzione. Essa non ha da redimere da un male insito nella natura umana, nè à da liberare dagli effetti di una colpa avita, ma à soltanto da mitigare i mali esistenti, i quali provengono dall'incompleto adattamento all'ambiente fisico e dal viziato ordinamento sociale. Quello à la sua fonte nell'ignoranza delle cause e delle leggi dei fatti naturali, questo invece proviene dall'impero dell'egoismo e della forza brutale; ambidue tali cause si possono togliere in molta parte, se non del tutto, e quindi coll'intelligenza e coll'amore si può liberare l'uomo da molti mali e dolori senza ricorrere all'aiuto di esseri soprannaturali. Non si deve dunque nè pretendere la venuta di un redentore, nè cadere nel pessimismo; basta che tutti cerchino di aiutarsi da sè e di togliere le cause del male, si sforzino di vincere le forze naturali e di migliorare la vita sociale, e facciano regnare in essa la solidarietà e la fraternità. Non si deve credere che l'uomo sia per natura dedito al male e che da sè non possa riuscire al bene; nell'uomo sono naturali sì l'egoismo, che l'altruismo, colla differenza che il progresso dell'intelligenza, del sentimento e della volontà fa diminuire continuamente quello ed aumentare questo, in modo da renderlo dominante. Non dobbiamo coll'ottimismo negare l'esistenza del male, e fare dell'uomo un angelo, nè egualmente col pessimismo dobbiamo farne un de-

mone e disconoscere l'esistenza del bene, ma seguendo il meliorismo dobbiamo ammettere che il male, proveniente dall'incompleta ed instabile subordinazione dell'egoismo all'altruismo, può venire da noi in molta parte tolto, e che per mezzo dell'educazione e del dominio di sè si può fare in modo che l'uomo sacrifichi il suo piacere al bene comune ed invece di nuocere cerchi di giovare al suo simile.

Il male non è l'effetto di un peccato originale dell'uomo, come pretende la Teologia cristiana, nè per ispiegarlo c'è bisogno di ricorrere al male radicale, come vuole il Kant, perchè non vi è negli uomini una tendenza innata ed invincibile al male morale. Mentre lo spirito greco era partito da una completa armonia tra la natura e l'uomo ed aveva considerato il bene come innato nella natura di questo e come raggiungibile colle stesse sue forze, lo spirito orientale aveva fatto trionfare una tendenza del tutto opposta, opponendo il Mondo all'uomo, e ritenendo questo come dedito per natura al male e come incapace di liberarsene da sè. Cotesta concezione si può ben esplicare nella sua genesi storica, ma è in sè insostenibile, perchè sì il bene che il male sono insiti nell'uomo, il quale come deve pensare alla propria conservazione, deve pure subordinare la propria esistenza a quella della specie. Per il sacrificio di sè, come abbiamo già vi-

sto a lungo, non c'è bisogno di alcun aiuto sopranaturale, ma gli istinti di riproduzione e di affezione e la convivenza sociale bastano a ciò, sicchè l'individuo riesce da sè a comprendere la necessità dell'altruismo e dell'amore del prossimo.

I mali della vita, l'infelicità, il dolore e la morte non sono effetti del peccato degli individui che la misericordia divina possa togliere, ma sono fatti naturali, i quali non solo sono conseguenze inevitabili della vita, ma anche condizioni necessari al miglioramento dell'individuo e della società, e perciò si devono considerare sì come necessari che come utili. Il dolore diffatti è l'espressione che una eccitazione contrasta col nostro sentimento fondamentale ed è quindi lesiva al nostro essere; esso ci avverte di allontanarci e di astenerci da ciò che distruggerebbe la nostra persona, la quale senza quell'avviso andrebbe ciecamente incontro alla morte. L'infelicità è l'espressione del contrasto tra il nostro Io e le condizioni dell'ambiente fisico e morale, in cui ci troviamo, e quindi spinge a togliere in tutti i modi l'opposizione ed a cercare di modificare ciò che nella natura e nella società produce i mali. Perciò l'infelicità à una grande azione educativa sì per gl'individui che per le nazioni; mentre la felicità persuade facilmente al riposo ed al quietismo e toglie forza e coraggio, essa invece costringe ad uscire dall'inerzia, ed a

sviluppare l'attività sì da trasformare l'ambiente, in cui si vive. Dolore ed infelicità non sono soltanto utili, ma sono anche compagni necessari del progresso umano, il quale non può avvenire senza turbare l'ordine esistente e senza urtare gl'interessi che erano legati intimamente alle condizioni dello stadio già passato dalla civiltà. Lo sviluppo sociale non può avvenire senza danno ed infelicità degli individui, che non possono o vogliono adattarsi alle nuove condizioni; per impedire cotesti inconvenienti bisognerebbe vivere nell'assoluta stazionarietà, ma questa è impossibile, perchè produrrebbe ben presto lo sfacelo della nazione, non resta quindi che lenire i mali ed aiutare gli individui danneggiati, e cotesto, come abbiamo visto, è ufficio della carità.

Anche la morte è un fatto naturale, non è altro cioè che la fine dello sviluppo dell'individuo, il quale anche se potesse non sottostare alle cause esteriori di morte, dovrebbe egualmente perire, perchè l'atrofia senile è l'ultimo stadio dell'evoluzione individuale. Come abbiamo detto più volte, l'individuo non è che un anello nella catena delle generazioni, e perciò la vita sta nella continuità della discendenza e non nella conservazione dell'individuo. Quando questo à dato nascimento alla prole, à adempiuta la sua missione biologica, tanto è vero che in molti degli animali inferiori colla

generazione finisce la vita, ed in tutti gli altri la durata della vita è proporzionata ai bisogni della specie. La morte oltre che necessaria è anche utile, perchè senza di essa si conserverebbero gli organismi indeboliti e resi inabili da lesioni, i quali occuperebbero il posto dei giovani e sani, mentre questi non troverebbero modo di svilupparsi (1). La morte è quindi una necessità naturale per l'individuo, ed è utile alla specie; essa è dannosa soltanto quando è prematura, quando cioè riesce di nocumento all'individuo ed alla società col togliere a quella il sostegno indispensabile, ed a questa un membro attivo Per impedire cotesto male non si può ricorrere ad aiuti sopranaturali, nè ce n'è bisogno, ma basta che coll'igiene e colla medicina cerchiamo di ridurre le cause delle morti, e che colla previdenza, l'assicurazione ed il risparmio riusciamo a far in modo, che la morte, a qualunque epoca avvenga, non abbia tristi conseguenze per i nostri cari. Nè il pensiero della morte deve turbarci, essa deve essere la fine tranquilla e serena della nostra vita; e se poi ricorderemo con Seneca (2) che *lex non poena mors,* e che *omnis vita servitium est,*

(1) Weissmann *Essais sur l'heredità et la selection naturelle* Paris 1892, pag. 21-22; Verworn *Fisiologia generale* Torino 1897, pag. 343-4.

(2) *De tranquillitate animi* X. 4, *de consolatione ad Helviam matrem* XIII. 2.

e se noi compiremo il nostro lavoro nella vita famigliare e sociale, contribuendo al miglioramento delle condizioni di essa, allora al momento della morte la coscienza di aver pensato ai nostri cari e di aver fatto il nostro dovere di uomini e di cittadini ci permetterà di abbandonare tranquillamente e placidamente la vita senza che alcun timore o rimorso venga a turbarci.

Il dolore, l'infelicità e la morte sono mali tanto più grandi per l'individuo, quanto più egli pone come fine della sua vita il piacere e la felicità. Queste però non sono che manifestazioni dell'accordo tra la nostra vita e le condizioni esteriori di essa, sono semplici circostanze concomitanti, mentre unico e solo fine è la conservazione della società e della specie. Perciò non bisogna porre soverchia attenzione alle circostanze esteriori, ed anzi bisogna ammettere la sventura come un fatto naturale, quando è irreparabile, e soltanto si deve cercare con tutti i mezzi di attenuarne gli effetti e di togliersi al più presto da essa. Pur troppo però cotesta rassegnazione al dolore riesce di troppo difficile all'uomo moderno. La degenerazione fisica e morale, la ricerca affannosa del piacere, la caccia instancabile alla ricchezza ànno reso l'uomo pauroso ed intollerante della sofferenza, tanto che ad essa preferisce la morte volontaria. La frequenza dei suicidi per miseria, dice bene il Proal, non si deve esclusiva-

mente all'accrescimento della miseria, ma anche al fatto che si sa meno soffrire e meno rassegnarsi di una volta. Si vuole una cosa impossibile: la vita esente da noie, da tristezze e da malattie, e quando arriva il dolore fisico o morale, si preferisce uccidersi piuttosto che sopportarlo. Ciò non vale per le sole alte classi sociali, ma gli stessi operai di Parigi ànno maggior paura della miseria che della morte (1).

Per togliere cotesta paura bisogna sradicare del tutto la credenza che la vita individuale sia fatta per la felicità, e mostrare invece, come abbiamo già detto, che noi dobbiamo esser felici soltanto per adempire meglio la nostra missione di uomo e di cittadino, e che il fine ultimo e sommo della nostra vita sta nella conservazione e nel miglioramento dell'umanità. Questo è il solo ed unico rimedio al male capitale del nostro tempo; la fede qui, come abbiamo già mostrato, non serve a nulla, può calmare momentaneamente il dolore, può impedire la disperazione, ma rinforza la concezione pessimista e con essa l'odio del mondo e della vita.

6. — Un sentimento, al quale la religione morale non può dare soddisfazione, si è quello di umiltà e rassegnazione ai torti sofferti, che à

(1) Proal *Les suicides par misere à Paris,* nella *Revue des deux Mondes* 1. Maggio 1898 pag. 142.

tanta parte nel Cristianesimo. Esso è antisociale, è la negazione della personalità e del carattere ed è accettato dall'uomo solo in seguito alla egoistica speranza di ricevere una degna ricompensa nel mondo al di là, in cui gli umili saranno innalzati. Si può spiegare come sia sorta cotesta glorificazione dell'umiltà sotto l'impero romano quale reazione all'alterigia dell'uomo libero verso lo schiavo ed all'orgoglio del *civis romanus* verso le nazioni debellate, ma non si può mai trovare in esso nulla di morale e di favorevole al progresso sociale. Il sopportare in pace le offese, il non contrastare al male, il porgere la guancia sinistra a chi ci à colpita la destra, sarà l'ideale del santo, per cui la vita terrena è un carcere, ma non dell'uomo e del cittadino.

La dottrina della non resistenza era possibile in mezzo ai primi cristiani, i quali, credendo prossimo il ritorno di Cristo, osteggiavano ogni ordinamento sociale, e presso alcune sette cristiane posteriori che intendevano con essa di riuscire alla sparizione della civiltà e della vita umana. A cotesta conclusione conduce anche la recente dottrina del Tolstoi, il quale sostiene che non si deve combattere il male colla violenza ma soltanto col bene e colla verità, e perciò predica la fine non solo della guerra e degli eserciti, ma anche dei tribunali e dello stato, ed oppone alla concezione sociale quella

che egli chiama la concezione cristiana, che implica necessariamente la distruzione dello stato (1).

Di certo agli oppressori ed agli sfruttatori piacerebbe di trovar docili le loro vittime, ma ciò non può giovare all' incremento della civiltà, perchè non solo rende automi senza vita e coscienza gli oppressi, ma toglie ogni senso morale agli oppressori facendo credere loro tutto permesso. La personalità e la coscienza dei propri doveri e diritti si deve sviluppare in tutti gli uomini; tutti devono rispettare e fare rispettare in se stessi l'umanità, e nessuno deve tollerare impunemente che gli venga fatto danno od offesa, ma deve reagire contro l' offensore, impedendogli di oltrepassare la sfera della sua individualità, e facendo così nascere quel giudizio etico che solo à forza di contenere e di domare l' egoismo e la prepotenza. Ciò è tanto più necessario di fare, chè, come mostrò l' Ihering, il diritto non sgorga da un mistico sentimento giuridico della società, ma è l' effetto di una continua lotta e di sforzi laboriosi per far prevalere l' ordine contro la violenza ed il perturbamento. Ogni diritto nel mondo è stato contrastato, ed ogni massima giuridica, che ora vi prevale, dovette in sul principio essere strappata quasi di viva forza a co-

(1) Vedi *Ma religion* e *Il regno di Dio è in voi* e questo specialmente a pag. 95-7, 254. Vedi pure *La mia fede* nella *Vera Vita* Milano 1902 pag. 102-5, 109.

loro che l'oppugnavano, e quanto maggiore è stata cotesta lotta, tanto più forte deve essere la forza necessaria per ottenere i successivi miglioramenti (1). L'ordine e l'armonia nella vita sociale non sono possibili senza l'attiva partecipazione dei singoli alla conservazione del diritto, e senza la lotta contro l'ingiustizia e la prepotenza, e cotesta sola attività dei singoli rende possibile il progresso giuridico e sociale. Il quietismo degli umili deve sparire insieme alla prepotenza dei forti e dei superbi, e ad essi si deve sostituire la cosciente attività di tutti i membri del corpo sociale; tutti intenti ad impedire colla propria reazione e col proprio giudizio che alla solidarietà ed alla fraternità degli uomini si sostituisca il dominio di pochi più forti, più scaltri e più egoisti.

In un senso puramente negativo noi possiamo accettare l'umiltà, cioè come mancanza di superbia personale. Quanto più sa e può l'uomo, tanto meno deve andar superbo della sua scienza e potenza, e tanto meno deve accampare dei diritti verso gli altri. Egli deve esser umile, deve cioè riconoscere che le doti, le attitudini e le cognizioni superiori, che à, non sono un suo privilegio,

(1) Ihering *La lotta per il diritto* Milano 1875, pag. 28, 132-4, 134-7, 142-3, 150-2. *L'esprit du droit romain* Paris 1886-8, Vol. I. pag. 107-8, Vol. II. pag. 68; *Der Zweck im Recht* Leipzig 1877. Vol. I. pag. 347, 373.

ma gl'impongono il dovere di usarle a vantaggio della società e dell'umanità. Come senza di queste tutto il suo potere e sapere non sarebbe esistito e riuscirebbe a nulla, così egli produrrebbe dei gravi danni, se, pur giovandosi degli aiuti dei predecessori e dei contemporanei, volgesse tutta la sua attività allo sfruttamento degli altri. La vera e sana umiltà sta nel riconoscimento che l'individuo deve rivolgere le sue azioni al bene della società, e che egli è nulla senza di essa e fuori di essa. Perciò à ben ragione il Maeterlink di dire che quelli che sanno non sanno nulla, se non possiedono la forza dell'amore, perchè il vero saggio non è colui che vede, ma colui che vedendo il più lontanamente, ama il più profondamente gli uomini (1).

7. — L'ideale morale tende così ad aumentare l'attività degli uomini ed a farla convergere ad un fine sociale. Con esso diffatti l'uomo non può più sperare che la propria felicità gli venga dall'alto, per opera di una grazia soprannaturale, nè può credere d'acquistarla per mezzo di preghiere o d'altre pratiche religiose, ma sa che in gran parte egli solo è il fattore della propria sorte felice, per raggiungere la quale più che ciò che si à o che si rappresenta, contribuisce ciò che si è (2). Que-

(1) *La sagesse et la destinèe.* pag. 35.

(2) Schopenhauer *Aforismi sulla saggezza della vita*, Milano 1885 pag. 12.

sto lavoro personale non deve però esser volto al solo fine egoistico individuale nè esser un semplice passatempo, ma deve avere uno scopo etico e sociale, facendo convergere armonicamente tutti gli sforzi in modo che non vi sorga attrito e che invece aumenti il bene comune.

Contro di ciò si potrebbe dire, che tutti cotesti sforzi per raggiungere un ideale morale e sociale non sono che utopie di visionari, i quali a torto credono di poter mutare il corso fatale dell'umanità, che ubbidisce a leggi naturali e non dipende dal capriccio umano. Tale osservazione non è però esatta, giacchè se l'evoluzione sociale esige la cooperazione di fattori fisici indipendenti dall'umano volere, essa è più specialmente opera dei fattori psichici, sì individuali che sociali, i quali soli agiscono immediatamente sul corso delle vicende umane.

Di certo l'uomo è parte della natura e deve ubbidire alle leggi naturali per poter vivere, ma cotesta è una condizione puramente negativa dell'evoluzione umana, la quale procede al di là della natura e forma la civiltà, cioè un ambiente artificiale che è opera tutta sua. Cotesta creazione umana reagisce sulla natura stessa dell'uomo, e coi suoi continui accomulamenti e mutamenti lo spinge ad uno sviluppo continuo delle sue attitudini fisiche e psichiche, mercè del quale si ori-

gina un nuovo progresso della civiltà. Questa per quanto sia umana ed artificiale, però non è nè contro nè sopra la natura, nè è arbitraria; essa difatti proviene non da un libero capriccio ma da una necessità imperiosa che spinge gli uomini ad unirsi tra loro sempre più strettamente e più estesamente, e consiste nel vincere le leggi naturali ubbedendo ad esse e nel volgerle così in favore ed in aiuto dell' uomo.

Anche ammettendo l' importanza del regno artificiale della civiltà si può cadere nell' errore di togliere ai singoli individui ogni attività ed ogni iniziativa, facendoli un puro prodotto delle forze sociali dell' ambiente. Ciò è tanto più facile di fare che le grandi forze ed istituzioni sociali sembrano qualche cosa d' impersonale e di superiore agli individui, i quali si considerano come semplici manifestazioni del genio del loro popolo e del loro tempo. Cotesta concezione è però il prodotto di una illusione. È vero che dinanzi alle grandi istituzioni religiose, economiche, politiche, ecc. un individuo sembra nulla, e dinanzi alle forze sociali la sua attività sembra perdersi senza alcun risultato, ma ciò avviene soltanto, perchè noi consideriamo quelle grandi creazioni sociali nello stadio del loro massimo sviluppo e non in quello della loro genesi e della loro lenta evoluzione.

Se noi guardiamo agli inizi di esse, vedremo

che l'iniziativa individuale à la massima parte nella loro creazione e diffusione, perchè ogni credenza, dottrina ed istituzione per poter lottare contro le altre antagonistiche già dominanti, deve scalzarne i fondamenti e togliere loro gli aderenti. Tutto ciò è opera dei singoli, ed effetto del loro lento e continuo lavoro sì è lo sviluppo sociale, il quale non potrebbe mostrarsi nel tempo e nello spazio, se l'ambiente fosse tutto e l'individuo non valesse nulla. Agli inizi di ogni progresso sociale noi non scorgiamo tale incessante lavoro, appunto perchè è il frutto dell'attività oscura e lenta dei pochi, e così rimane da prima latente avendo tutte le istituzioni a lui contrarie, e si mostra chiaro e manifesto, soltanto quando à preso tanta estensione e tanta intensità da imporsi all'odio ed al rispetto degli avversari. Allora per esplicare la nuova trasformazione sociale noi supponiamo un arcano spirito o genio del tempo, ma cotesto non è che una metafora o una vuota parola, che non spiega, nè dice nulla, tanto più che quella misteriosa potenza la possiamo scomporre nei suoi elementi. Ciò à fatto molto bene il Tarde, il quale mostrò come quasi tutti noi abbiamo collaborato alle gigantesche realtà sociali che ci dominano e ci proteggono, le quali non sono che il prodotto di un grandissimo numero di minuscole creazioni. Il genio di un popolo, di una razza,

di un secolo, non è altro che la sintesi anonima di tutto l'infinito numero di originalità personali, le quali, sole vere, efficaci ed agenti, sono in continua fermentazione nella società [1].

(1) Tarde *Les lois sociales* Paris 1898 pag. 44-5; 141-3; 146.

CAPITOLO X.

L'ideale morale nella vita sociale.

1. — La religione morale dell'umanità, distruggendo ogni trascendenza ed ogni dogma teologico, nel suo contenuto non è altro che l'affermazione e l'esplicazione dell'ideale morale, ed à quindi conservato il fine pratico e l'intento sociale, che caratterizzano le religioni etiche dei popoli civili. Questi ànno abbandonato l'elemento naturalistico delle religioni primitive, ed ànno bandita la Teologia, facendone risaltare invece il contenuto morale ed il còmpito sociale. La religione così à ora per iscopo più che altro di rinforzare l'unione e la coesione sociale per mezzo della rappresentazione di un mondo ideale e per mezzo della predicazione della verità che il singolo non vive per se stesso, ma colla sua esistenza si perde in una comunità psichica, al cui fine deve ser-

vire (1). L'esistenza di un tale ideale è una necessità assoluta per la società, perchè questa non può sussistere senza di esso. La società di fatti è una organizzazione puramente etica ed ideale, non à cioè esistenza concreta separata dai suoi membri, ma esiste soltanto nel rappresentare, sentire e volere dei singoli componenti. Essa esiste perciò soltanto come un ideale, che deve realizzarsi dagli individui, se vogliono conservare e sviluppare armonicamente la loro persona, e codesta realizzazione è una necessità che s'impone imperiosamente ai singoli, perchè l'uomo è per natura e per istinto socievole, e non può vivere fuori della società, la quale s'impone a lui come qualche cosa che domina il suo volere e che mostra il fine cui solo può e deve tendere. In seguito allo sviluppo dell'individuo ed al progresso della civiltà l'organizzazione sociale si sviluppa sempre più, e la società civile, che così si forma, non è la semplice unione e coesione esterna degli individui, ma è la loro intima fusione ed integrazione, in seguito alla quale si forma una coscienza ed un ideale sociale, e l'individuo acquista una missione che lo fa divenire semplice strumento del lavoro sociale.

Cotesto mondo ideale, che così sorge nella

(1) Wundt *Ethik* pag. 522.

mente dei singoli e determina il loro sentire e volere, non è qualche cosa di mistico e di trascendente, ma è puramente immanente nello spirito umano, e perciò non contrasta contro la realtà ma è in intima unione con essa, tanto che la completa e la modifica continuamente. L'ideale etico non è una rappresentazione fantastica di ciò che non può mai divenir reale, non è un sogno utopico che contrasta troppo contro la realtà, ma è invece l'affermazione che l'attività umana deve ubbidire ad un fine superiore alla realtà presente, ed è la tendenza a trasformare la realtà in modo che progressivamente si avvicini all'ideale, facendo sempre più realizzare questo nel regno della civiltà. L'idealismo etico si contrappone così sì al materialismo che allo spiritualismo ascetico; mentre il primo non bada che allo stato presente ed alle condizioni materiali dell'esistenza, riducendo tutta la vita all'esercizio delle funzioni animali, mentre il secondo cade nell'altro eccesso di disprezzare e di trascurare la vita terrena, e di sognare una vita completamente libera dalle funzioni animali e dalle condizioni materiali, l'idealismo etico invece riconosce la necessità e l'importanza sì della vita animale che della vita spirituale e tende ad un'intima e continua fusione dei due elementi, i quali però non vengono riconosciuti come fini ultimi, ma soltanto come mezzi per raggiungere

il fine sociale e civile dell'umanità. La creazione e la diffusione del regno della civiltà, il dominio dell'uomo sulla natura e sulle sue tendenze inferiori è il fine della vita sociale, e cotesto fine si può raggiungere, soltanto se si tien conto di tutte le energie materiali e spirituali dell'uomo. Come le tendenze ideali ànno bisogno di un sostrato materiale, nel quale solo possono realizzarsi, così le attività materiali ànno bisogno di essere dirette da quelle e di essere rivolte al vero fine ultimo dell'umanità. In tal modo l'ideale morale si realizza continuamente e progressivamente nell'indirizzare ad un fine etico tutte le tendenze e le attività dell'uomo, senza reprimere alcuna neppure delle inferiori, ma soltanto regolando il loro uso a seconda della loro destinazione naturale e sociale. Esso non deve stare al di sopra della vita quotidiana, ma anzi deve compenetrarla tutta, in modo che l'uomo adempia tutti i doveri che à come individuo dotato di funzioni corporee e psichiche, come membro della famiglia, del comune, della nazione e dell'umanità.

La necessità dell'ideale morale per la società non risalta soltanto dal fatto che essa è un organizzazione puramente ideale, ma anche dall'altro che essa non è eguale all'organismo biologico, in cui gli elementi costituenti ànno perduta la loro individualità, ma è una aggregazione nella quale

l'individuo non solo mantiene la sua coscienza ed indipendenza, ma aumenta e sviluppa progressivamente la sua personalità. Non si deve credere che lo sviluppo della integrazione sociale apporti con sè minor autonomia e libertà ai singoli; tutt'altro invece ci mostra l'evoluzione umana, nei primi stadi della quale l'individuo non à propria vita indipendente, ma sottosta in tutto e per tutto alla coercizione sociale. Soltanto più tardi lo sviluppo della intelligenza e del sentimento permettono lo spontaneo e libero riconoscimento della necessità della società; i vincoli ferrei che legavano l'individuo alla società si rallentano, ed egli diviene in molta parte padrone di sè e persona autonoma. Tale però egli diventa, non perchè possa togliersi dalla società, come vorrebbero lo Spencer ed i dottrinari dell'anarchia [1], ma perchè la sua psiche è ormai talmente organizzata che egli da sè liberamente riconosce che la sua esistenza non è possibile che come membro di una comunità. Ciò che permette cotesta integrazione autonoma e libera degli individui si è appunto l'idealità sociale, la quale è divenuta elemento costitutivo della loro psiche ed impedisce di concepire le diverse attività del singolo fuori del fine

[1] Spencer *Social statics* (3 thousand) London 1878 pag. 229.

sociale. Così nell' inizio dell' evoluzione umana avevamo un' unione coatta ed una completa sottomissione dell' individuo alla tribù ed alla città, poichè allora l' egoismo dominava e l' altruismo non andava al di là della famiglia. Invece nello stadio superiore abbiamo una sempre più libera e più stretta integrazione sociale, perchè le idealità etiche dominano progressivamente gli istinti egoistici, costringono l' individuo a cooperare spontaneamente al bene sociale, e divengono così il motivo principale dell' umano volere. Cotesto passaggio dalla coazione alla spontaneità, dall' ubbidienza passiva al carattere morale è condizione indispensabile al progresso sociale, perchè questo non può essere imposto dal di fuori, ma può soltanto derivare dall' autorità libera dei singoli, i quali consci del fine vogliono con ardore, con zelo e con entusiasmo cooperare al raggiungimento di esso giovandosi dei mezzi migliori.

Si è perciò che la religione morale, volendo sviluppare l' altruismo e proporre all' uomo un ideale morale sempre più alto, si rivolge alla coscienza del singolo ed esige la rinnovazione intima dell' individuo, l' impero di sè, e l' accoglimento spontaneo dell' ideale, e tanto più deve far ciò, perchè soltanto da un individuo così trasformato può aspettarsi il progressivo miglioramento delle condizioni sociali. Per riuscirvi è necessario

che l'uomo non soltanto freni in sè l'animalità e la brutalità e rattenga l'egoismo entro i suoi giusti confini, ma assurga alla coscienza della sua personalità morale e della sua posizione nella società e nell'umanità. Cotesta coscienza non richiede soltanto altruismo e sacrificio, ma impone anche all'uomo dei doveri verso se stesso, degli obblighi cioè che egli à verso di sè per poter adempiere bene la sua funzione sociale, e per poter colla conservazione di sè e la generazione mantenere in vita la società. Essi si distinguono in doveri di conservazione e di perfezionamento di sè, ed il superiore a tutti consiste nell'obbligo di pervenire alla personalità morale libera ed autonoma. La vita e lo sviluppo sociale richiedono imperiosamente che tutti gli uomini, per quanto diversi nella struttura e nella funzione, abbiano tutti un egual carattere morale e tutti cooperino attivamente e spontaneamente al bene comune in modo da togliere i contrasti tra i diversi gruppi ed il dominio degli uni sopra gli altri. In tal modo soltanto si può ottenere la realizzazione dell'ideale etico della fratellanza universale, la quale vuol dire rispetto delle singole personalità, tutte egualmente considerate come fattrici e cooperatrici dell'umano progresso.

Noi abbiamo già visto come l'ideale morale non sia qualche cosa di trascendente, ma consista

nella tendenza a realizzarsi progressivamente nella realtà, e perciò non si deve credere che il sorgere dell'ideale umano della fratellanza universale debba far sparire o togliere importanza alle forme prime dell'aggregazione sociale, e si debba estrinsecare in un vago e sentimentale cosmopolitismo. Come bene dice l'Hoffding il regno dell'umanità non sta fuori o sopra della famiglia, della società civile o dello stato, ma dà i principi per l'organizzazione etica di tutte queste cerchie ed esige che in tutto e per tutto dobbiamo vivere da uomini e trattarci da uomini (1). Le forme prime dell'associazione non spariscono, quando sorgono le superiori, perchè queste non possono sussistere senza il fondamento naturale di quelle, di cui sono il complemento necessario. Così il sorgere del comune non distrugge la famiglia, ma anzi ne rinforza la vita, la nazione lascia sussistere la città, e la fratellanza universale di tutti gli uomini non fa sparire le nazioni.

2. — La forma prima e fondamentale di ogni società è la famiglia, la quale, come ben dice l'Ihering, è per la società ciò che la cellula è per l'organismo individuale, il focolare della vita, l'ultima sorgente di ogni forza sì morale che economica (2). Essa difatti implica costantemente la

(1) Hoffding *Ethik* pag. 478.

(2) Ihering *Zweck im Recht* Vol. II, pag. 5.

negazione dell'egoismo, ed esige ad ogni istante il sacrificio e la subordinazione del proprio Io all'esistenza dei figli, i quali divengono il centro ed il fine della vita comune. In cotesta dipendenza del forte dal debole, dell'uomo maturo dal bambino sta appunto l'importanza della famiglia, la quale, come ben osserva lo Schaffle, è il centro originale in cui è sorto lo spirito etico (1), perchè in essa non trovano i figli soltanto il loro nascimento ma anche la loro educazione, che li rende atti a divenire membri attivi del corpo sociale. Perciò ben lungi dal farneticare la sparizione di essa e di voler affidare la cura materiale e morale dei giovanetti ad individui stipendiati dalla società, dovrebbero tutti gli amici del progresso tendere a rinforzare la famiglia ed a restituirle l'importanza e l'estensione che le spetta.

Mentre la società antica era un aggregato di famiglie, il liberalismo atomistico moderno l'à ridotta ad un'unione d'individui, ed à liberato questi dai vincoli naturali del sangue ed à reso anzi impossibile in gran parte la vita famigliare. Ciò è stato di gravissimo danno si per l'individuo che per la società; al primo venne tolto il più

(1) Schaffle *Vita e struttura del corpo sociale*, trad. ital. nella *Biblioteca dell'Economista*. Serie III, Vol. VII, pag. 247, 232-5, 250-1.

forte stimolo di attività e di previdenza ed il miglior conforto ed aiuto nella sventura, ed alla seconda è mancata la base prima dell'altruismo e dell'abnegazione. Gli uomini, separati dalla famiglia paterna e privi di una vera e propria vita famigliare, non ànno piú compreso il vincolo di solidarietà e di fratellanza che li lega agli altri uomini, ma si sono chiusi del tutto nel loro egoismo, facendo retrocedere di molto la società. Se si vuole che il progresso economico, effimera apparenza che da sè ben presto sparisce, sia rafforzato e completato dal progresso morale, solo vero e duraturo, bisogna assolutamente che si dia la vita famigliare a chi ora ne è privo, e che si rinforzino i vincoli di solidarietà tra i membri della stessa famiglia. Non c'è bisogno di certo di ritornare al dispotismo patriarcale, nè di togliere ogni libertà di azione ai figli, ma basta che la conservazione della famiglia sia lo scopo precipuo delle azioni di tutti, e che al di sopra del possesso personale si abbia una proprietà comune inalienabile che rimanga quale fondo di sicurtà per i discendenti.

La prima cosa da farsi per ricostituire la famiglia si è di darle la sua base essenziale col far sì che il matrimonio monogamico non rimanga parvenza illusoria ma divenga una realtà. Pur troppo esso ora non è nelle alte classi che un mer-

cato ed una menzogna, non sgorga dall'amore ma dal calcolo, ed è del tutto distrutto dall'abituale adulterio di ambo i coniugi. Se contro l'adulterio della moglie l'opinione pubblica si fa viva molte volte, almeno in causa delle conseguenze, invece non solo non è biasimato, ma è tollerato ed anzi incoraggiato l'adulterio del marito, mentre sì l'uno che l'altro dovrebbero essere egualmente puniti, perchè rendono impossibile la convivenza famigliare e l'educazione della prole. Ma più di ogni biasimo e punizione contro l'adulterio gioverà il considerare il matrimonio come un legame basato esclusivamente sull'amore. Finchè il matrimonio non è che un affare, finchè la donna non vede in esso che un mezzo per essere libera di sè e finchè l'uomo considera l'unione coniugale come un mezzo per far fortuna e si crede lecito di soddisfare impunemente ai suoi capricci, l'adulterio sarà il compagno inevitabile del pseudo matrimonio moderno, ma ciò cesserà quando esso diventerà l'unione deliberata e voluta dei coniugi, che intendono realmente di condividere in tutto e per tutto le gioie ed i dolori della vita.

Non basta rendere effettivo il matrimonio bisogna anche renderlo possibile a tutti. Le attuali esigenze del lusso e dell'apparire più di ciò che si è, rendono impossibile o difficile a molti il ma-

trimonio e lo fanno protrarre ad una troppo tarda età con grande nocumento morale e fisico. Il troppo lungo celibato spinge gli uomini a cercare un compenso nella prostituzione e nella galanteria, alla quale dall' altra parte sono spronate anche le donne e non tanto dalla fame quanto dal desiderio degli ornamenti e delle vesti di lusso, sicchè in fondo la stessa causa dell' apparire più di ciò che si è e di sacrificare il necessario al superfluo spinge sì gli uomini che le donne sulla via del vizio, li trattiene da prima dal contrarre matrimonio e poi impedisce loro di mantenersi fedeli all' unione monoganica. Il rimedio principale starebbe quindi nel ritornare ad una vita più semplice ed aliena dalle esigenze inutili e costose; allora la vita materiale divenuta meno cara renderebbe più facili i matrimoni, e distoglierebbe gli uomini dal ricercare i piaceri della prostituzione e dell' adulterio. Egualmente la minor brama di sfoggiare lussi superiori ai propri mezzi non spingerebbe più con tanta facilità ragazze e donne maritate a mercanteggiare i loro favori per ricavare quanto occorre onde soddisfare la pretesa che ànno di superare le compagne nel lusso e nell' eleganza.

Un altro grave inconveniente si nota nella famiglia moderna e specialmente nelle classi più alte, dove essa non à più nel grado di prima lo

scopo di conservare la specie per mezzo della procreazione dei figli. Il Maltusianismo pratico si diffonde sempre più nella nostra società, ove le famiglie numerose sono di più in più rare, o dove diviene massima di avere uno o al più due figli, producendo così quel fenomeno dl depopolazione che si nota specialmente in Francia. Le cause di cotesto fatto sono da una parte l' egoismo e la corruzione che impediscono di vivere nella famiglia e di pensare all' educazione della prole, e dall' altra il desiderio di conservare indivisa la sostanza dei genitori, che si ridurebbe a poca cosa, se venisse divisa tra un numero troppo grande di figli. Le pratiche maltusiane sono altamente immorali, perchè di grave danno sì all' individuo che alla società. Al primo nuocciono non solo col favorire lo sviluppo di malattie nervose ed uterine (1), ma più ancora col far risaltare il lato egoistico e col far disconoscere lo scopo sociale e morale dell'unione sessuale. Alla seconda poi apportano grandi danni; da una parte impediscono la selezione dei più forti e più sani col far mantenere stentatamente in vita i pochi nati, i quali sono spesso deboli e degenerati, e mancano sempre dell' attività, dell' energia e dell' iniziativa necessarie al progresso sociale, e dall' altra fortificano l' egoismo dei sin-

(1) Ferè *L' instinct sensuelle* Paris 1899 pag. 311.

goli e fanno loro dimenticare i doveri sociali di amore e di solidarietà.

Il maltusianismo potrebbe non essere immorale, se si limitasse al freno morale, alla castità voluta con proprio sforzo e sacrificio, ma se il Malthus pensò solo a cotesti mezzi, i suoi seguaci invece lo dimenticarono del tutto e predicarono alle turbe il nuovo vangelo dell'amate fisicamente e non generate. Qui sta la massima immoralità, nel voler egoisticamente i mezzi senza il fine, nel voler il piacere sessuale senza le naturali conseguenze di esso, e nel cercare così di liberarsi dalle responsabilità e dai doveri della vita coniugale, ed è a cotesto intento che si usano le pratiche maltusiane e che, quando queste riescono insufficienti, si ricorre all'aborto procurato, che ora è tanto diffuso nelle classi eleganti dell'Inghilterra e dell'America.

Nè si dica che la immoralità del Maltusianismo sparisce dinnanzi al fatto che è giustificato dalle teorie sulla popolazione, le quali mostrano come ognuno à il dovere morale di non mettere al mondo chi non potrà mantenere. Non è quì il luogo di entrare nell'esame delle diverse teorie sulla popolazione e di vedere se la pretesa legge di Malthus sia vera, se non nella sua formulazione matematica, almeno nel suo principio fondamentale, perchè il problema è troppo complesso

nelle sue cause e molto vario nelle sue manifestazioni. A noi basta il far osservare come le ricerche demografiche ci mostrino che non vi è una legge fissa e necessaria del crescere della popolazione, ma che questo è un fatto variabile e relativo allo stato economico e morale della società e si manifesta ora con un rapido ed alto accrescimento ed ora col ristagno ed anche col decrescimento della popolazione. Che si abbia il dovere morale di non mettere al mondo dei figli che non si possono mantenere, è vero, ma da ciò ne viene soltanto l'obbligo della continenza, la quale è possibile ed è anzi fonte di salute e di forza morale [1], e non la giustificazione delle pratiche maltusiane, tanto più che queste, lungi dall'essere applicate dai poveri e dai proletari, lo sono soltanto dalle alte classi abbastanza ben provviste di beni di fortuna. Non è il timore della miseria dei figli che spinge ad esse, ma il desiderio di godersi la vita, di liberarsi dalle noie provenienti dalla cura e dall'educazione dei figli e di assicurare a questi una posizione sicura e comoda. Perciò bisogna combattere aspramente quelle pratiche viziose, appunto per le conseguenze dannose ed immorali

[1] Ribbing *L'hygiene sexuelle et ses conséguences morales.* Paris 1895, pag. 50, 61, 88, 97, 126. Ferè *L'Instinct sexuelle. Evolution et dissolution* Paris 1899 pag. 28, 304.

che apportano col rinforzare l'egoismo e la brama insaziabile di piacere e col distruggere il sentimento d'abnegazione. Non è la sola Teologia che le accusa di essere contro natura, ma anche la morale le ripudia e le dichiara inutili a togliere il pauperismo e dannose all'individuo ed alla società.

Si dirà che il malthusianismo non dovrebbe limitarsi alle classi superiori, ma dovrebbe essere esteso a tutte per poter impedire l'aumento eccessivo della popolazione e per essere così il miglior rimedio a molti mali sociali. Esso però quando fosse reso universale, avrebbe un effetto ancor più disastroso dei malanni attuali che si vogliono togliere, perchè produrrebbe lo spopolamento, e col diminuire la densità della popolazione farrebbe cessare lo stimolo precipuo del progresso economico e tecnico. Non si avrebbe difatti solo una popolazione meno densa, ma una decadenza profonda in tutte le più alte manifestazioni della vita sociale, perchè l'aumento nella densità della popolazione, costringendo a provvedere a dar da vivere sullo stesso suolo ad un numero maggiore di abitanti, è stata la causa precipua della divisione del lavoro e del progresso economico e sociale. Bisogna poi notare che le classi popolari non sono misere perchè troppo numerose, ma sono troppo numerose, perchè misere, quindi non basta togliere l'effetto ma

bisogna colla riforma sociale far sparire la causa, perchè altrimenti, anche se in minor numero, rimarebbero sempre più misere, potendo benissimo il capitale colle macchine e colle trasformazioni di coltura far a meno di un maggior numero di operai, e continuar quindi a pagar questi con un salario inferiore al bisogno.

Alcuni, seguendo lo Spencer ed il Leroy Beaulieu, ritengono che la diminuzione nella procreazione dei figli sia un segno di civiltà, perchè vi è un antagonismo tra il grande lavorio del pensiero e l'istinto sessuale. Cotesto antagonismo è però ben lungi dall'essere provato, anzi la psicopatologia ci mostra come l'intemperanza del lavoro mentale produca un nervosismo che si accompagna ad una sovraeccitazione sessuale. Egualmente è ben lungi dall'essere provato che la diminuzione della procreazione sia segno di civiltà, perchè essa, come abbiamo visto, non è effetto di previdenza e di castità, ma è il prodotto dell'egoismo che vuole il piacere sessuale senza la conseguenza naturale di esso e perciò si accompagna alla massima corruzione. Se si vuole realmente il progresso della civiltà bisogna sostituire le pratiche maltusiane col freno morale della continenza e della castità, facendo convergere tutti gli sforzi dell'educazione ad impedire lo sviluppo delle tendenze poligamiche e libertine dell'uomo, ed a

renderlo sempre più padrone di sè. La castità nei giovani non è soltanto richiesta da motivi d'igiene ma più specialmente da ragioni d'ordine morale, perchè il contatto sessuale fuori del matrimonio è un offesa gravissima che l'uomo fa alla donna (1). Questa non deve venire abbassata a fonte e strumento di piacere, ma deve essere la compagna della vita, e perciò l'istinto sessuale si dovrà considerare esclusivamente come il mezzo per ottenere il fine superiore della conservazione della specie. Stancando cogli esercizi muscolari e col lavoro la sensibilità, frenando l'imaginazione, togliendo il contagio dell'esempio e l'incentivo del frutto proibito, dando chiara conoscenza del fine dell'unione sessuale, si potranno togliere in gran parte la caccia alla Venere pandemia e le unioni libere passeggiere. Come si pretende la verginità dalla ragazza, si deve egualmente richiedere la castità dal giovane, e non si deve permettergli la contradizione di richiedere nella sua sposa la verginità, mentre egli non l'à rispettata nelle ragazze che stimava al di sotto di lui. Come il giovanotto vuole che si rispettino le ragazze della sua famiglia, dovrebbe egli stesso usare egual rispetto verso tutte le altre, e non dovrebbe essergli permesso di abusare della miseria, della vanità e

(1) Cfr. su ciò Feré op. cit. pag. 308-9, 316.

dell'ignoranza delle ragazze del popolo per abbassarle a strumento dei suoi capricci passeggeri.

3. — Condizione indispensabile per dar nuovo vigore alla famiglia si è di mantenere intatta la perennità e l'indissolubilità del matrimonio. Ora che questo è ridotto ad un affare commerciale in cui l'amore non c'entra per nulla, è ben naturale che sia divenuto un peso insopportabile, di cui i coniugi cercano al più presto di liberarsi, ed è perciò che il divorzio si estende sempre più anche nei paesi cattolici e si allarga maggiormente il numero delle circostanze che lo rendono possibile. Per quanto i fautori del divorzio si vantino d'essere antesignani del progresso, pure essi non fanno altro che spingere l'umanità di molto indietro nelle barbarie. La Storia difatti ci mostra come il divorzio, che era nei primi stadi dell'incivilimento un fatto universale e normale, divenne poi sempre più raro e finì col non venir più ammesso dal diritto canonico, e fu permesso dai protestanti in pochi casi ben determinati dalle leggi civili soltanto come reazione al dispotismo papale e sacerdotale. Non si può giustificare il divorzio basandosi sul fatto che in molti casi la vita comune dei coniugi è impossibile, perchè a ciò si provvede coll'istituto giuridico della separazione, che impedendo ai coniugi di passare a nuove

nozze, rispetta il vero e proprio carattere del matrimonio (1). Cotesto è l'unione di tutta la vita fatta per la procreazione e l'educazione della prole, e tale carattere di perennità deve essere tenuto fermo, se non lo si vuol ridurre ad un unione passeggiera. Posto il principio del divorzio, riesce impossibile di restringerlo a pochi e rari casi, ma l'egoismo e la corruzione spingono sempre più ad allargare il numero delle cause, tanto che si finisce, come in alcune legislazioni americane, di accordarlo ogni qualvolta ci sia il consenso espresso di ambi i coniugi. Allora le nozze cessano

(1) La separazione personale si deve considerare come un male reso necessario dal desiderio di impedire maggiori inconvenienti, quando la vita comune dei coniugi è assolutameute impossibile. Essa difatti non solo non toglie l'odio reciproco tra i coniugi, ma spinge questi alla disperazione, alla corruzione ed al disonore, e per di più molto spesso guasta e corrompe i figli cogli esempi della vita domestica e coll'amore geloso di uno dei coniugi, il quale intende che essi condividano l'odio che egli nutre per l'altro (Vedi su ciò Legouvé *Padri e figli nel secolo che muore* Firenze 1899. Vol. II p. 172-207). Quando ci sono i figli, la separazione produce inconvenienti ancor maggiori di quelli del divorzio, e perciò pur riconoscendo che essa, perchè rispetta l'integrità del matrimonio, deve essere preferita a questo, reputiamo che la si debba applicare soltanto in casi eccezionali, e si debba regolare in modo che siano impediti l'odio e la vendetta tra i coniugi, e che sia resa possibile l'educazione morale della prole.

di essere l'atto il più importante ed il più solenne della vita, divengono un semplice contratto temporaneo fatto quasi a prova, sicchè si può scinderlo, quando si vuole, per tentarne un altro più conveniente. Si à allora nn concubinato temporaneo, prodotto da un capriccio passeggero e non da un amore vivo e sincero, ed un unione fortuita ed effimera, in cui i due coniugi, lungi dal vivere una vita comune, seguono la loro via e cercano il loro piacere, pronti a spezzarla quando è venuta a noia o riesce di ostacolo a nuove mire. La vita famigliare diviene così impossibile, ogni mutua abnegazione e sacrificio cessa e l'allevamento e l'educazione della prole riescono impossibili.

Il divorzio è inamissibile anche per un altra gravissima ragione, perchè rende i figli privi affatto dei genitori, potendo ognuno dei due coniugi passare a nuovo nozze e così fondare una nuova famiglia. Chi avrà cura allora dei figli usciti dal matrimonio che fu sciolto? Anche se accolti da uno dei genitori, essi saranno estranei nella nuova famiglia, male accolti dal nuovo sposo perchè non propri, e peggio forse anche dal genitore, perchè ricordo perenne di una colpa commessa o di un capriccio caramente pagato, oppure di un affronto subìto, e perchè ostacolo allo sparire di tale incresciosa memoria. Anche colla separa-

zione cessa la vita comune ed i figli non ànno più la cura che dovrebbero avere dai genitori, ma almeno resta loro uno dei due che può dare tutto se stesso alla loro educazione, e ciò deve fare tanto più facilmente che non può in alcun modo pensare a passare a nuove nozze. Perciò invece di ammettere il divorzio e di essere sempre più pronti ad accordarlo, bisogna togliere in tutti i modi le cause che lo provocano, col restituire all'unione degli sposi l'importanza ed il carattere etico che à. Il matrimonio come non è un atto religioso o un sacramento, non è neppure un semplice contratto di diritto civile, esso è un intima unione morale, la cui essenza sta nella libera e perfetta fusione di due cuori che vogliono assolutamente far vita per sempre e del tutto comune. Si pensi perciò, prima di celebrarlo, all'abnegazione ed ai sacrifici che esige, si badi che sia il frutto della riflessione e dell'amore e non dell'interesse e del capriccio, ed allora non ci sarà più bisogno alcuno del divorzio.

Per riuscire più facilmente in ciò bisognerebbe esigere come atto preparatorio indispensabile la celebrazione in forma solenne del fidanzamento, e che in tal cerimonia si mostrasse chiaramente ai futuri sposi quali saranno i loro doveri e quali le conseguenze del loro atto, e si dovrebbe pretendere che tra il fidanzamento e le nozze interceda

un tempo sufficiente affinchè si ottenga una piena conoscenza del carattere dei due sposi. Ma perchè tutto ciò sia possibile, bisogna che diminuiscano tra gli uomini l'*auri sacra fames*, il lusso e la smania di apparire più di quanto si è, e che si ritorni ad una vita più semplice e meno piena di esigenze inutili ed anzi dannose, e allora insieme all'egoismo ed alla corruzione spariranno anche le cause precipue del divorzio.

Ci sono però alcuni casi affatto eccezionali, in cui questo dovrebbe essere ammesso, perchè non si tratta più di vero divorzio, ma di una dichiarazione di vedovanza in seguito alla morte civile di uno dei coniugi. Nei casi di condanna all'ergastolo o alla prigionia perpetua, di pazzia assolutamente inguaribile, di scomparsa dal proprio paese senza dar per molto tempo notizie di sè, il coniuge dovrebbe essere ritenuto come morto per lo stato civile, e quindi l'altro, considerato come vedovo, dovrebbe poter contrarre nuove nozze. Le stesse ragioni che permettono il matrimonio dei vedovi, valgono anche in tali casi, che sono del tutto simili alla vedovanza naturale, per cui qui non si può opporre quanto abbiamo detto contro il divorzio, trattandosi di cosa del tutto diversa da questo.

4. — La ricostituzione della famiglia esige naturalmente che l'uomo e la donna continuino a

compiere in essa la loro funzione peculiare, il primo cioè si dedichi al lavoro esterno che procura il sostentamento, la seconda abbia la direzione interna della casa e pensi alla cura ed all' educazione dei figli. Cotesta divisione del lavoro non è una creazione proveniente dalla prepotenza dell' uomo e dalla debolezza della donna, ma è conseguenza necessaria della loro struttura anatomica e della consecutiva loro funzione fisiologica. Credere possibile una eguaglianza di lavoro tra i due sessi, e supporre di effettuare quella col far sparire il preteso monopolio dell' uomo e coll' assoggettare la donna alla stessa vita di questo, è un sogno utopico, che non solo contrasta colla realtà, ma che condurrebbe alla distruzione della società (1). Còmpito primo e precipuo della donna si è quello di dare alla luce i figli, e come in cotesta sua funzione fondamentale da nessuno può essere sostituita, così non dovrebbe neppure venire rimpiazzata da altri nella sua seconda missione consecutiva alla prima, in quella cioè di allevare e di educare la prole, a cui la natura e l' amore la spingono, perchè senza l' aiuto e la cura previdente, paziente e zelante della madre il bambino

(1) Dice molto bene il Ferè che il movimento femminista è sì un sintomo che un fattore della dissoluzione del sesso e tradisce una tendenza alla degenerzione (op. cit. pag. 45, 91).

non può né vivere nè prosperare nei suoi primi anni. Se generare ed educare la prole sono le funzioni capitali della donna, si dovrà vietarle tutto ciò che riesce d'impedimento e di nocumento a queste, e perciò essa non potrà essere assoggettata ad un lavoro fisico e mentale intenso e duraturo, pari a quello cui è costretto l'uomo, tanto più che quello riuscirebbe di grave danno alla salute sua e dei figli e finirebbe anzi di impedirle di adempiere ai suoi doveri di sposa e di madre (1).

La donna, appunto perchè deve partorire, à più deboli muscoli e più delicato il sistema nervoso, ed ogni lavoro forte e continuo aumenta la sua debolezza e nevrosità, massimamente quando è fatto, come è ora quasi da per tutto, in condizioni antigieniche. Le diverse legislazioni sociali ànno cercato di porre un rimedio a cotesto male, ma sono riuscite a poco, perchè persino in Inghilterra perdurano tuttora gravi inconvenienti nel lavoro delle donne nelle fabbriche, e lo *Sweating sistem* regna sovrano nel lavoro domestico,

(1) Una scrittrice socialista confessa francamente che la donna non può bastare contemporaneamente ai bisogni della professione e della famiglia; chi si dedica alla professione non può dare al marito ed ai figli ciò che loro spetta (Zetkin *Der Sozialismus und das Weib*, Berlin 1899, pag. 11-2)

il quale, mal pagato e prolungato di troppo in luridi locali, produce le più tristi conseguenze fisiche e morali, e fa vivere nella miseria e nell'abruttimento un gran numero di donne. Il lavoro mercenario della donna sì in casa che nella fabbrica produce la sua rovina fisica e morale, le rende impossibile di tenere il governo della casa e di essere sposa e madre, tanto che, anche se fosse reso più igienico e più morale, sarebbe possibile soltanto alle ragazze, alle quali sole, se vengono ben retribuite, può essere utile, trattenendole dall'ozio e dalla troppo affrettata ricerca del marito. I gravi danni sociali del lavoro delle donne maritate ci sono mostrati chiaramente dalle statistiche della mortalità e della criminalità infantile, le quali ci fanno vedere come la prima sia massima nei paesi ove quello è di molto comune, e come la seconda proceda di pari passo colla dissoluzione della società domestica nei grandi centri industriali. Il lavoro muliebre non dà neppure nessun reale vantaggio economico, poichè, essendo costretta la donna a starsene fuori di casa, non può regolare con ordine ed economia le spese quivi necessarie, ma anzi ne provoca delle più gravi, inutili e dannose, spingendo l'uomo a rifugiarsi nelle taverne e a non avere alcuna cura e previdenza per la famiglia.

Coloro che vantono la importanza e quasi la

necessità economica del lavoro muliebre, ne dimenticano l'origine e gli effetti. Esso è pagato da per tutto la metà ed anche due terzi meno di quello dell'uomo, ed è stato uno dei più grandi mezzi, di cui si servì il capitalismo per tenere bassi i salari. Quanto più numerose accorrono le donne al lavoro, tanto minore è il salario dell'uomo, poichè, come dice lo Stein, la donna che guadagna diviene la concorrente dell'uomo, e ciò che essa à di mercede non serve ad altro che a controbilanciare la diminuzione del prezzo del salario che risente l'uomo, sicchè la cooperazione della donna al lavoro fa diminuire la paga dell'operaio (1). Ciò non si osservava soltanto all'origine, ma è vero anche ai nostri giorni; le recenti inchiesta fatte in Inghilterra ànno mostrato che in certi distretti della Scozia i salari riuniti di marito e moglie si sono abbassati tanto che non rappresentano neppure il salario normale di un uomo (2). E si è appunto perciò che le *Trades*

(1) Stein *La donna nella vita economica*. Firenze 1889, pag. 111.

(2) *Revue de morale sociale*, Geneve-Paris. Mars 1899, pag. 73. Negli Stati Uniti ove i salari degli uomini sono molto alti la donna maritata può quasi del tutto dispensarsi dal lavoro industriale e conservare tutte le sue cure alla casa ed alla famiglia. Il censimento del 1890 mostrò come soltanto il 13, 16 per % delle operaie fossero

Unions ànno sovente posto quale regola l'esclusione delle donne dall'industria, producendo esse un abbassamento nello *standard of life* e quindi una riduzione maggiore nel tasso dei salari (1).

Di certo non intendiamo con ciò che la donna sia soggetta all'uomo e che viva nell'ignoranza e nell'accidia. Tutt'altro è il nostro intento; noi la vogliamo eguale all'uomo, libera nella sua sfera d'azione e senza restrizione alcuna nei suoi diritti civili, e la vogliamo pure consigliera ed inspiratrice del lavoro dell'uomo e degna compagna delle sue gioie e dei suoi dolori, e perciò richiediamo che sia istruita ed educata al pari di lui e dotata delle stesse idee e sentimenti, anche per poter così rendere più buone, più forti e più civili le nuove generazioni. E se a lei vogliamo affidato il governo della casa e la cura della prole, non la chiudiamo entro alle pareti domestiche, ma invece desideriamo che essa spenda l'attività sua di amore e di beneficenza su tutta la società, sia la più solerte e zelante propagatrice dell'ideale morale e ritenga sempre più lontani dall'egoismo

maritate, e come la maggior parte di queste fosse occupata nell'agricoltura e nei servizi domestici (Lepelletier nella *Reforme sociale* del 1° Dicembre 1901; vedi la *Minerva* del 22 Dicembre 1901, pag. 32-4).

(1) Webb citato nell'*Année Sociologique*, Vol. II. pag. 496.

gli uomini. Cotesta è la missione sociale che sgorga dalla funzione domestica della donna, la quale, perchè madre, à fortemente sviluppato il sentimento di amore e di abnegazione e deve perciò espanderlo dalle mura della famiglia a tutta la società.

Contro di ciò si dirà che non tutte le donne possono e vogliono diventare spose e madri, anche perchè in tutti gli stati civili, esclusa l'Italia, il loro numero è alquanto superiore a quello degli uomini, e perchè nelle classi superiori e medie per ragioni economiche o per egoismo gli uomini rimangono celibi o ritardano di troppo il matrimonio (1), e quindi il soprapiù di donne dovrà necessariamente per vivere esercitare un arte od una professione. Che le donne, che non possono o non vogliono essere spose e madri, possano assoggettarsi ad un lavoro manuale o mentale simile a quello dell'uomo, non c'è ragione alcuna per oppugnarlo, perchè, come abbiamo detto, le

(1) Nella Germania si calcola che il 40 per cento delle ragazze delle classi colte rimangono senza marito (Vedi nel Rein op. cit. Vol. II, pag. 422). Si è appunto nell'aumento progressivo delle donne nubili e delle vedove della borghesia che si deve ricercare la causa precipua della corrente moderata del movimento femminista, la quale tende a rendere quelle capaci di bastare a se stesse collo spingerle ad esercitare una professione od un'arte.

ragioni fisiche e morali contro il lavoro muliebre valgono per le madri. Ma da ciò non ne viene minimamente la conclusione che quella eccezione debba diventare la regola generale e che non si debba badare a scegliere soltanto quelle arti e quelle professioni che sono adatte alla struttura fisica ed alla missione sociale della donna. Inoltre se la famiglia fosse organizzata bene, la zitellona non sarebbe un peso ed una noia per i parenti, ma potrebbe rimanersene nella casa paterna, ove le resterebbe da compiere delle utili mansioni di cura e di amore verso i fratelli ed i nipoti. Ma se volesse vivere da sola libera ed indipendente, allora dovrebbe cercare un lavoro sano che non l'esponga a pericoli fisici e morali, e tra le professioni liberali dovrebbe scegliere soltanto l'insegnamento e la medicina, poichè in ambedue più dell'ingegno e del talento valgono l'amore e l'attenzione benevola e previdente. Anzi come l'uomo negli stati moderni è obbligato al servizio militare, così la donna dovrebbe avere nella società l'obbligo di prestar l'opera sua in favore dei bambini, degli ammalati e dei poveri, e si dovrebbe fare di tutto nella famiglia e nella scuola per renderla atta a cotesta missione.

Non si deve credere che se la donna à maggiormente sviluppato il sentimento, abbia invece atrofizzato l'intelletto, poichè invece essa in tutti i

tempi ed in tutti i paesi à dato prova di poter coltivare con grande maestria le arti e le scienze, ed è anzi pervenuta talvolta ai sommi gradini della gerarchia intellettuale. Se essa è troppo spesso ignorante e superstiziosa, la colpa non si può ascrivere a lei, ma va attribuita alla sistematica mancanza di educazione, allo stato di subordinazione in cui fu tenuta, ed all'essere stata quindi costretta ad occupare la sua vita colle piccole vanità dell'eleganza, colla civetteria e coi pettegolezzi. Tutti cotesti difetti non sono che i prodotti artificiali della sua attuale educazione e posizione sociale, ed essi quindi cesseranno quando si avrà maggior cura della sua dignità e dei suoi diritti, e quando non sarà più tenuta come una schiava od un trastullo.

Il movimento femminista vuol togliere il monopolio dell'uomo e rendere la donna eguale a questo in tutto e per tutto, dandole una completa educazione mascolina, aprendole tutte le carriere e professioni, ed ancordandole del tutto indipendenza, responsabilità ed iniziativa. In tal modo si riesce a formare delle ragazze indipendenti e lavoratrici, dal cervello di fuoco e dal cuore di ghiaccio, le quali, fanatiche per la politica e la letteratura, per l'arte, la filantropia ed il giornalismo, considerano come una funzione inferiore ed animalesca quella di produrre altri esseri.

Ciò succede specialmente in Inghilterra, in America e nei paesi scandinavi. La grande maggioranza delle inglesi istruite rifiuta il matrimonio, che significa l'alienazione di mezza la propria libertà a favore di un uomo e che le obbligherà poi a passare noiosamente le ore presso la culla del loro figlio (1). In America la ragazza, la quale è libera ed anzi sovrana, si marita il più tardi possibile, poichè il matrimonio le recherà soltanto dei doveri: un marito da subire, i figli da curare e la casa da dirigere. Quando è maritata, dissimula con cura la gravidanza e ne arrossisce come di una bestiale funzione umiliante che bisogna nascondere, e cerca coll'aborto di liberarsi dai figli futuri, come col divorzio si separa dal marito (2). La vita attiva ed indipendente della ragazza scandinava produce gli stessi effetti; anche colà il matrimonio rappresenta per essa uno stato fisiologico ed una situazione sociale inferiori; difatti mentre accresce la responsabilità, diminuisce l'indipendenza ed interrompe una libera vita di conquista intellet-

(1) Ferrero *L'Europa Giovane*, Milano 1897, pag. 338 342-3.

(2) Bourget *Oltremare*, Milano 1896. Vol. I, pag. 105-6, 133-135. Il Sighele à mostrato con dati statistici come negli Stati Uniti in seguito alla *donna nova* si abbia una diminuzione progressiva dei matrimoni, un aumento straordinario dei divorzi ed una notevole diminuzione nelle nascite (*La donna nova* Roma 1898, pag. 193-4).

tuale e di sogno morale. Essa subisce perciò con melanconia l'obbligo di diventare sposa e madre, e se generalmente dopo qualche rivolta si adatta col tempo alla sua nuova condizione, in molti casi invece diviene una sposa ammalata ed una madre cattiva. E non può essere altrimenti perchè si accorge che il matrimonio è la negazione fatale dei principî, in cui fu educata da ragazza, e ciò spinge i cervelli più caldi a rifiutarsi ad esso, ed anzi le emancipate e non assoggettate vogliono contro l'istinto violento del l'uomo conservarsi sempre vergini per distruggere così la società che le vuole schiave. Tali idee produssero colà una grave crisi tra le donne, che assunse un carattere epidemico, e che si manifestò colla decisione del rifiuto fisiologico e psicologico della donna all'uomo e coll'insurrezione del suo corpo e della sua anima contro la vita. Il movimento tendente alla distruzione della specie à perduta ora la forza che aveva da prima, ma è sempre rimasto vivo il sentimento di avversione verso l'amore coniugale, il quale dopo l'intimità vibrante del fidanzamento appare una decezione [1].

Come si vede in tutti i paesi, ove è più forte il movimento femminista, si à come necessaria conseguenza nella donna l'avversione e l'allon-

[1] Gandolphe *op. cit.* pag. 167-9, 171-9, 176-178, 181-3.

tanamento dalla vita di sposa e di madre, perchè l'emancipata cerca un'attività più alta della famiglia e considera la funzione domestica come qualche cosa di basso, di ributtante e di avvilente. Si forma così un terzo sesso di donne, che ànno perdute le loro doti peculiari e sono in tutto simili all'uomo; e se queste si possono ben comprendere ed accettare come una minima eccezione, la quale à sempre esistito e sempre esisterà, non si può però ammettere che l'educazione che è loro appropriata venga generalizzata a tutte le ragazze. Si deve ben pretendere inoltre che l'amore non rimanga l'unica preoccupazione della vita femminina, ma non si può estirpare nè dall'uomo e meno ancora dalla donna la funzione sessuale, la quale produce gravi conseguenze su tutto l'organismo e specialmente sul sistema nervoso. Le donne poi, se si dedicassero al lavoro mentale con intemperanza, finirebbero col perdere la salute e si renderebbero incapaci di procreare dei figli oppure darrebbero la vita a pochi e malatticci, i quali, mancando poi per di più delle indispensabili cure materne, finirebbero col morire ben presto, sicchè si andrebbe incontro ad un progressivo spopolamento, delle cui nefaste conseguenze abbiamo già parlato. Il movimento femminista non fa altro che dar forza a quelle tendenze che ostacolano ai giorni nostri la formazione di nuove famiglie, e così

aumenta la estensione e l'intensità dell'egoismo e toglie la base prima delle tendenze altruiste. Esso cerca di togliere alla donna la sua funzione ed il suo istinto di madre, mostrandole le noie e le ingiustizie che vi sono incluse, ma con ciò distrugge il fondamento che natura pose. Come il pessimismo non vede altro mezzo per liberarci dal male e dal dolore che nella morte, così i femministi non trovan altra via per togliere il monopolio e la supremazia dell'uomo che il rifiuto dell'unione sessuale e quindi la sparizione della specie. Anche qui, come nel pessimismo, siamo per fortuna nel campo della anormalità patologica, la quale per sua natura non può essere che effimera e può estendersi soltanto al piccolo numero di donne, in cui la degenerazione della razza e l'intemperanza del lavoro mentale ànno disorgonizzate le funzioni del sistema nervoso. La donna sana e robusta, col cervello e col cuore egualmente sviluppati rimarrà sempre cosciente del dovere impostole dalla natura e troverà sempre la sua massima gioia nell'adempimento sempre migliore delle sue funzioni di sposa e di madre.

5. — Come la famiglia à il suo fondamento naturale nella generazione, così il comune e lo stato ànno anche essi un fondamento naturale, il primo nella società civile per lo scambio dei servigi, il secondo nella conservazione e difesa

della società. La famiglia tenendo uniti a sè i discendenti si allarga in *gens* ed in *clan* e poi si trasforma nella tribù e nella comunità di villaggio, in cui rimangono come elementi le famiglie primitive, le quali continuano ad adempiere la loro funzione sociale e soltanto lasciano al villaggio la funzione politica di integrazione e di difesa. Col progresso della civiltà la famiglia basta sempre meno a se stessa economicamente, si sviluppa quindi la divisione del lavoro che rende necessario lo scambio dei servigi tra i vicini e sorgono così le prime comunità e le città, le quali permangono anche dopo sorta la nazione, perchè soddisfano non solo ai bisogni economici ma anche a quelli di socievolezza e di unione intellettuale e morale. Cotesti si possono soddisfare soltanto tra vicini, e perciò la coabitazione è un forte vincolo morale ed un possente mezzo di associare gli individui e di farli tendere ad uno scopo comune. Originariamente la *gens* era tenuta insieme dai vincoli del sangue, cioè dalla reale o supposta discendenza da un capostipite comune, ma poi quando la tribù o l'orda si fissò su un dato territorio, la terra e il suolo rimpiazzò la comune parentela (1). Sorse allora un forte sentimento di amore alla terra che ci

(1) Maine *Etudes sur l'histoire des institutions primitives* Paris, 1880, pag. 91.

vide nascere e che conserva gli avanzi dei nostri padri, ed uno stretto legame si manifestò tra i vicini ed i compatriotti, e si esplicò nel culto comune al dio ed al santo, rappresentante e difensore della comunità.

Come la comune non sparì dinanzi alla nazione, così non sparirà neppure dinanzi all'umanità; essa dovrà continuare nella sua funzione economica e sociale, perchè per quanto non sia più del tutto indispensabile per lo scambio dei servigi, pure è sempre necessaria per ottenere coll'associazione dei vicini quei vantaggi materiali e quei comodi della vita che i singoli non possono procurarsi isolati. Di essa ànno poi sempre bisogno gli uomini per sviluppare tra loro la sociovolezza; questa è una tendenza fondamentale della natura umana, la quale permette il riposo ed il ristoro, rende comuni idee e sentimenti, toglie nei singoli la ristrettezza e l'unilateralità delle idee, impedisce l'intolleranza delle opinioni altrui, e ci fa diventare sempre più affabili e cortesi. Il comune poi è condizione indispensabile pel retto funzionamento della moderna democrazia, perchè abitua i cittadini al governo di sè e permette la loro educazione politica e sociale, mostrando come essi non siano semplici individui isolati ed autonomi ma membri ed organi della società, in favore della quale devono spendere le loro più alte attività.

6. — Come il comune deve rimanere anche quando è sorta la nazione, così non si può neppure supporre che questa possa sparire col sorgere dell'umanità. Per quanto oscura sia la genesi antropologica e storica delle singole nazionalità, e per quanto molte volte non si possa precisarne i confini e giustificarne le pretese, pure è certo che la storia à plasmato le nazioni diversamente tra loro in modo che non si possono togliere le differenze che mostrano nel linguaggio, nel pensiero, nel sentimento, e nel modo di manifestare la loro attività. Inoltre, malgrado il progresso umano, vi sono e vi saranno sempre dei popoli civilizzati in diverso grado, dei popoli cioè decaduti, stazionari e progredienti, ed anzi la storia ci mostra come lo sviluppo progressivo sia stato possibile. soltanto perchè i diversi popoli si passarono dall'uno all'altro la fiaccola della civiltà. Il progresso poi consistendo nella trasformazione della natura e nel miglioramento dell'uomo si compie in più direzioni e per opera di molti, ed è quindi impossibile che vi sia un eguaglianza completa tra le nazioni e che tutte riescano nello stesso tempo allo stesso grado di sviluppo. Se anche la civiltà moderna à assunto un carattere internazionale, pure essa nelle sue diverse manifestazioni tecniche, scientifiche, artistiche, giuridiche e morali non à un aspetto eguale in tutte le nazioni civili, ma à

sempra conservato un' impronta nazionale, togliere la quale non è nè possibile nè utile, perchè, cogliendosi così i diversi lati della vita umana, si può pervenire ad una veduta d' insieme più completa, più armonica e più conforme ai reali bisogni dell' umanità. La competizione che in tal modo sorge tra le nazioni, la divisione del lavoro che tra esse si effettua sono condizione necessaria del progresso dell' umanità. Come le diverse società non potrebbero svilupparsi, se mancasse la gara tra i singoli individui, così egualmente il progredire dell' umanità sarebbe impossibile, se le nazioni fossero tutte eguali e se non lottassero tra di loro per sorpassarsi in ogni ramo della civiltà.

I popoli dovranno perdurare nella loro vita indipendente, e soltanto si dovrà impedire che la loro diversità e competizione porti alla continuazione dello stato attuale di guerra e di prepotenza, e quindi per mezzo dell' ideale dell' umanità si dovrà togliere quanto à di egoistico e di ristretto il loro patriottismo. Come il cosmopolitismo esclusivo è troppo vago e nebuloso, così il patriottismo esagerato non è che la sopravvivenza dell' originario stato di guerra tra le diverse società. Se la guerra à avuta la sua ragione di essere nel passato, se è stata mezzo potente per organizzare ed educare gli individui, e se colla selezione, che à provocato, è stata uno dei fattori del progresso sociale,

ciò non vuol dire che debba continuare eternamente a seminare l'odio ed il disprezzo tra le diverse nazionalità. Come gli individui devono rispettare gli altri per essere da essi rispettati, così le nazioni devono nutrire egual rispetto reciproco, perchè soltanto così possono pervenire alla piena espansione della loro personalità. La schiavitù non era soltanto dannosa ai servi, lo era anche ai padroni, poichè produceva in loro un tale sviluppo dell'egoismo, della prepotenza e della brutalità, che li rendeva inadatti al consorzio civile. Lo stesso avviene delle nazioni che colla prepotenza, la forza e l'inganno vogliono dominare e sfruttare le altre; esse cioè non fanno che dar nuova forza all'egoismo, al militarismo ed alla tirannide, sicchè ogni libera vita civile sparisce non soltanto presso il popolo dominato, ma anche presso il dominatore.

Il sempre maggior bisogno che ogni nazione à delle altre, e la forma internazionale che ànno assunto le princìpali manifestazioni della civiltà ànno sviluppato grandemente il sentimento della fratellanza universale, ma non ànno tolto ancora del tutto le cause di ostilità tra i popoli. La pace universale è ancora un sogno per noi, e non può essere altrimenti, non avendo le nazioni ancora trovato un assetto stabile e duraturo, e cercando ognuna di esse in competizione con tutte le altre

di conservare l'antico traffico e di trovar nuovi sbocchi alle proprie industrie.

Ci sono quindi sempre cause politiche e commerciali di nuove guerre, le quali non cesseranno tanto presto, ma soltanto diveranno sempre più rare, perchè il progresso degli armamenti, ed il servizio militare esteso a tutti le anno rese più dispendiose, più terribili e più incerte. In tali condizioni la propaganda per la pace universale non deve degenerare in un sentimentalismo arcadico ed idillico, ma deve volgersi specialmente a togliere la barbarie della guerra e lo spirito di sopraffazione e di violenza, ed a frenare il militarismo, quando da mezzo di tutela sociale vuol divenire fine a sè e dominare tutte le classi sociali. Il movimento per la pace non deve riuscire però a diminuire la potenza militare e la forza d'animo dei combattenti specialmente nei popoli meno forti o più addietro nel progresso sociale, perchè questi cullandosi in sogni di pace, sprezzando le imprese marziali ed il coraggio guerresco e disorganizzando l'esercito col togliere rispetto alla disciplina, finiscono col diventare facile preda dei più forti, mentre invece, se rimanessero sempre pronti ed agguerriti, toglierebbero agli altri ogni velleità di facile conquista. Si deve perciò cercare in tutti i modi di rinforzare il corpo e l'animo dei cittadini, di inspirare loro non solo

l'odio contro la violenza ma anche contro la viltà e di rendere coscienti le classi sociali superiori dell'obbligo che ànno di contribuire colla loro forza ed intelligenza alla difesa della patria. Questa non si deve lasciare nè ai soli militari di professione nè ai meno abbienti, ma l'onere e l'onore devono essere eguali per tutti, ed ogni cittadino deve essere educato a tutti gli esercizi sportivi ed al tiro a segno in modo da divenire un buon soldato in caso di bisogno. L'ideale dell'umanità deve cercare di togliere gli attriti tra i popoli, d'impedire la formazione di un patriottismo orgoglioso ed egoistico e di volgere la competizione verso il campo pacifico dell'industria della scienza, delle lettere e delle arti, affinchè ne possa derivare un continuo progresso della civiltà.

Coloro che credono che l'arbitrato internazionale sia il mezzo migliore per far finire la guerra, dimenticano che l'arbitrato à applicazione molto limitata ed è di difficile applicazione, sia perchè molto difficilmente si possono trovare degli arbitri imparziali, che perchè le nazioni non amano veder decise le lore questioni da estranei. Soltanto per le piccole differenze può valere l'arbitrato, ma queste sono le occasioni prossime e non le cause delle guerre, le quali invece stanno nei conflitti tra disparati principî fondamentali religiosi e politici

oppure tra discordanti interessi materiali. Per togliere questi bisogna che le nazioni imparino a comprendersi ed a stimarsi tra loro, ed è necessario che lo spirito di giustizia e di umanità distrugga l'egoismo nazionale, ma ciò non si potrà ottenere così facilmente (1).

Come non deve sparire la nazione, così non dovrà neppure lo stato risolversi in una organizzazione sociale libera nè fondersi in una organismo politico superiore che comprenda tutta l'umanità. Lo stato è l'organizzazione politica del popolo, è la subordinazione coattiva dell'individuo ad un potere centrale ed à per compito di assicurare la conservazione della società. Esso à un origine storica, perchè ogni popolo si è formato per mezzo della conquista fatta da un gruppo più sviluppato o più forte sovrappostosi alle razze autoctone o prime venute, meno sviluppate o decadute, ed è quindi da prima l'organizzazione del dominio di una minoranza, la quale colla unione e colla disciplina tiene soggetta la maggioranza (2). Lo stato non è quindi il prodotto di un libero contratto, come pretendevano i filosofi del secolo decimottavo, perchè di questo non ci dà alcun

(1) Vedi su ciò il Sidgwiks *Pratical Ethics* pag. 64-98, 100-102, 104 108.

(2) Gumplowig *Grundriss der Sociologie* Vien 1885, pag. 116, 147.

esempio la storia; ma non deriva neppure da una lotta tra gli interessi economici delle diverse classi, come vogliono i socialisti (1), perchè la diversità d'interessi è soltanto un effetto posteriore della conquista, tanto è vero che la lotta di classe sorge molto tardi, quando è sparita la coscienza della diversità etnica dei gruppi sociali.

L'organizzazione coattiva dello stato non à il suo fine ultimo nella subordinazione di un gruppo all'altro, ma nella stretta unione di tutti i gruppi allo scopo della comune difesa contro i nemici esterni ed interni. Quanto più numerosi e più potenti sono questi, tanto più forte deve essere il potere dello stato, perchè altrimenti senza di esso la società sparirebbe; ed invece il potere coattivo diviene tanto minore, quanto meno bisogno si à della difesa esterna ed interna, e quanto più è progredito il sentimento di solidarietà. Si potrebbe da ciò concludere che quando sarà raggiunta la pace tra le diverse nazioni e saranno sviluppate grandemente l'intelligenza e la moralità degli individui, non ci sarà più bisogno dello Stato, il quale dovrà sparire dinnanzi ad una organizzazione libera della società. Ciò però non è possibile, perchè, come c'è

(1) Engels *L'origine de la famille, de la societé privée et de l'état.* Paris 1893, pag. 278. Bebel *La donna e il socialismo*, Milano 1891, pag. 328.

bisogno sempre di una difesa esterna della società, così egualmente sarà sempre necessaria una tutela interna contro gl' individui, che dall' atavismo e dalla degenerazione sono spinti contro ogni organizzazione civile. Cotesta non potrebbe difatti mantenersi in vita, se non esistesse una forza coattiva che impedisce ai delinquenti, ai vagabondi ed ai ribelli ad ogni disciplina di far danno ai laboriosi ed onesti cittadini. D' altra parte anche nella società alla differenziazione degli organi deve correre parallela la loro integrazione, e perciò quando più estesa è la divisione del lavoro e quanto più differenti in struttura e funzione sono i cittadini, tanto maggior bisogno c' è che un organo centrale metta in armonia tutte le attività e le diriga ad una mèta comune. Il progresso sociale non farà quindi sparire lo Stato, ma lo conserverà, e soltanto lo trasformerà in uno strumento per far regnare il diritto e la giustizia. Allo Stato in cui regna la forza succede lo Stato in cui impera il diritto, e ciò avviene necessariamente, quando spariscono le ostilità tra conquistatori e conquistati, e quando subentra l' idea dell' eguaglianza di tutti i cittadini. Allora lo Stato, lungi dall' essere lo strumento di una razza o di una classe, deve tendere ad impedire ed a reprimere le prepotenze e le usurpazioni degli uni a danno degli altri e deve armonizzare l' attività di tutte le classi e farla convergere al bene comune.

Cotesta è la missione di diritto, che deve assumere lo Stato, e perciò per quanto colla civiltà aumenti la libertà degli individui, questa non potrà mai essere assoluta, ma sarà sempre condizionata e subordinata all'ordine ed alla unità dell'organizzazione sociale. Libertà ed azione dello stato non si escludono ma si completano a vicenda e sono due fattori egualmente necessari alla vita della società; la prima è la fonte di ogni energia attiva e di ogni progresso, la seconda è la fonte dell'ordine e dell'armonia e della convergenza delle attività verso il fine ultimo del progresso civile (1).

Lo Stato non potrà neppure finire d'esistere in seguito al sorgere di una organizzazione sociale superiore che comprenda tutta l'umanità, perchè, come non possono sparire le nazioni, così dovrà perdurare la loro peculiare struttura politica, e poichè una confederazione generale degli stati civili non potrà mai ridurre questi a semplici pro-

(1) Ciò è stato riconosciuto molto bene anche dal Bernstein, il quale nell'Introduzione all'opera dell'Engels sull'*Origine della famiglia, della proprietà e dello Stato* fece osservare che lo Stato è l'espressione necessaria di un gran progresso sociale, mentre che lo Stato oppressore e sfruttatore è una forma particolare d'organizzazione politica; questa sola cadrà ed invece quello estenderà sempre più la sua sfera d'azione (trad. ital. Milano 1901. pag. XXIV-XXV).

vincie o regioni di un unico grande stato solo veramente autonomo e sovrano. È assolutamente impossibile che cotesto si costituisca; ed in vero si potrà formare soltanto un' associazione libera e transitoria per determinati fini, rispettando l' indipendenza e l' autonomia dei singoli stati confederati, ma non si potrà mai ottenere un' organizzazione stabile e duratura con un proprio potere centrale. Per ottenere questo sarebbe necessario che uno degli stati confederati divenisse l' organo esecutivo della confederazione, ma ciò implicherebbe l' egemonia ed il dominio di un popolo sull' altro, il che non sarebbe volentieri e spontaneamente tollerato dagli altri giustamente desiderosi di vivere liberi e rispettati. L' umanità non può perciò estrinsecarsi in uno Stato universale, e deve rimanere un puro ideale morale, il quale col distruggere l' egoismo e la prepotenza deve far riconoscere l' eguaglianza radicale di tutti gli uomini, la loro solidarietà e la loro mutua cooperazione, sì da togliere le cause delle loro discordie e da farli diventare attivi cooperatori del progresso sociale.

CAPITOLO XI.

La questione sociale.

1. — Tra le leggi naturali della società si pone da molti come fondamentale la lotta per l' esistenza nella sua forma di concorrenza economica e politica, la quale in sè è esclusivamente egoistica ed utilitaria ed esclude ogni idealità etica. Essa difatti esercitò una dannosa azione sulla distribuzione dei beni, sul ceto medio, sulla moralità degli affari e sulla moralità pubblica; e non poteva essere altrimenti dal momento che produce la tendenza a cercar la vittoria con frodi ed inganni, che favorisce il lusso e la sensualità, e che à per conseguenza l' indebolimento fisico e spirituale della razza. L' avidità dei subiti guadagni, lo spirito d' inganno e di frode si sono ora largamente estesi; la menzogna, il falso e la diffamazione, la denigrazione e la calunnia sono i mezzi principali, con cui si combatte la lotta per la vita; la caccia all' oro ed il continuo pensiero di scroccare il cre-

dito, colle lustre di un lusso esterno ingannatore, vanno acquistando sempre maggior intensità. Tale è il cammino che devono tener i costumi in tempo di illimitato disfrenamento della concorrenza per il guadagno (1). Essa poi non è neppure di utilità materiale all'umanità, non è un mezzo di selezione dei più adatti e dei più forti; tutt'altro anzi, perchè si compie colla disfatta degli esseri più vigorosi e colla vittoria dei deboli. E in vero in seguito alla concorrenza la ricchezza ed il potere si dovrebbero accentrare sempre più in un piccolo numero di esseri rappresentanti l'inazione, la degenerazione ed il regresso, mentre la miseria si dovrebbe diffondere ognor più a quella classe di uomini attivi e forti, che rappresentano l'energia umana nella battaglia della vita, e sono il *perpetuum mobile* della vita economica (2).

Questa forma di lotta però non è un fatto generale della vita sociale, e neppure domina tutta la vita economica, ma è un recente prodotto dell'attuale stato economico ed industriale. Nei primordi dell'economia il sentimento dominante dei

(1) Schaeffle *Struttura e vita del corpo sociale*, nella *Biblioteca dell' Economista* Serie III. Vol. II. P. II. pag. 364, 270-1, 653. Cfr. pure Wagner *Allgemeine oder theoretische Volkswirtschaftslehre*. I. Theil: *Grundslegung* Leipzig Heidelberg 1879, pag. 246-248.

(2) Loria *La rendita fondiaria e la sua elisione naturale* Milano 1880, pag. 330-3. *Problemi sociali* pag. 82-3.

rapporti sociali era la solidarietà, donde sgorgava l'armonia diretta ed immediata degli interessi individuali (1), e tutte le condizioni che in diritto ed in fatto la concorrenza presuppone, esistono soltanto da un secolo, ed alla fine del Medio Evo si trovavano appena in embrione (2). La lotta economica dovrà sparire (3), e si dovrà riconoscere la legge di cooperazione e di solidarietà (4), se non si vorrà far decadere la nostra civilizzazione, e procurare un ulteriore incremento alla degenerazione fisica e morale. La concorrenza difatti oltre

(1) Loria op. cit. pag. 526.

(2) Schaeffle op. cit. p. II. pag. 371.

(3) Ciò si mostra diggià ai nostri giorni. La concorrenza tende a scomparire producendo il fenomeno contrario, la centralizzazione cioè sotto la forma di sindacati, cartelli, *trusts*, *ring*, i quali producono l'unione degli industriali per ottenere il monopolio, per impedire l'abassamento dei prezzi e per limitare la produzione ai bisogni del mercato. Cotesta organizzazione, benchè tolga l'anarchia della produzione ed eviti i danni della sovraproduzione, lungi dall'essere di vantaggio alla società, riesce di nocumento sì agli operai che ai consumatori e soltanto giova economicamente ai grandi industriali, i quali però in compenso perdono la loro libertà ed indipendenza e devono sottostare alla tirannia dei capi del sindacato.

(4) Dice bene il George che la civiltà, mano mano che cammina richiede coscienza più elevata, più preciso sentimento di giustizia, più perfetto affratellamento, e più esteso, più equanime e più vero spirito altruistico (*Problemi sociali* pag. 325).

a togliere ogni unione e solidarietà tra gli uomini, ed a realizzare il plautiano *homo homini lupus* col produrre continue lotte sociali. rende fiacche ed inette le generazioni future coll'assoggettare donne e ragazzi ad un lavoro superiore alle loro forze, e col costringere l'uomo adulto ad un lavoro continuo e monotono che lo priva d'intelligenza e di forza. Quali e quanti mali ed inconvenienti la concorrenza produca, lo vediamo benissimo nei nostri giorni, nei quali compito precipuo dello Stato diventa il fare una legislazione sociale, che assicuri il benessere fisico, materiale e morale dei lavoratori (1).

2. — Tutte le misure legislative non possono però da sole che riuscire a nulla, perchè dovrebbero essere imposte colla forza esterna dalla autorità politica ancora in mano alla borghesia e quindi male disposta ad eseguirle contro chi non vuol saperne di esse e che cerca in tutti i modi di frustarne l'esecuzione. Affinche possano riuscire efficaci, ci vuole che lo sviluppo dell'ideale morale faccia sentire agli industriali la necessità di esse e li convinca del loro dovere di curarne l'esecuzione. Si à perciò ben ragione di dire che la

(1) La concorrenza dice il Veron, abbruttisce gli operai, li dà al vizio ed alla miseria e li uccide, corrompe e ruina il padrone, inganna, ruba ed avvelena il pubblico (*La morale* Paris, 1881, pag. 434).

questione sociale è essenzialmente morale; essa sorse in seguito al bisogno che si sente di estendere la vita etica civile alle masse lavoratrici tenute finora fuori della civiltà (1), à per causa una deficienza di condizioni morali, e si deve sciogliere con mezzi morali, cioè con una profonda riforma della vita etica dei padroni, degli operai e delle altre classi sociali (2). Bisogna difatti sviluppare il sentimento di equità e di giustizia, impedire che il capitalista tratti il lavorante come una cosa, come una merce, cui fissa di solo suo arbitrio il minor prezzo possibile, e spingerlo invece a riconoscere i vincoli intimi che legano i diversi elementi della produzione. Il lavoro di ogni singolo non deve essere fatto nel suo solo interesse, ma deve essere compiuto come un dovere morale e sociale, dal quale nessuno deve esimersi per poltrire nel-

(1) La più gran parte dei problemi sociali moderni, dice il SCHONBERG, sorgono da un più profondo sentimento del diritto, da un più alto concetto della morale e dell'umanità, da una più viva coscienza della giustizia, e dalla necessità di elevare le classi sociali ad un più alto grado di civiltà (*L'economia* pag. 52. *La questione operaia* pag. 221, nel *Manuale di E. p.* pubblicato nella Serie III della *Biblioteca dell' Economista*).

(2) MINGHETTI *Della Economia politica* Firenza 1868, pag. 243, 254, 325, SCHONBERG *La questione degli operai delle industrie* nel *Manuale di Economia politica* Torino 1886 e seg. Vol. II, pag. 224. NITTI. *Il socialismo cattolico* 1891. pag. 7, 12, 130, 141, 197. HOFFDING *Ethik* pag. 276.

l'ozio o per godere il frutto dell'opera mentale o manuale degli altri. E cotesto fine sociale è tanto più necessario che si tenga sempre presente, perchè non si dà alcun lavoro che sia esclusivamente l'opera dell'uomo che lo compie; ed in vero ciò che ogni uomo è, è il frutto anche dei fattori sociali, ed egualmente il materiale, gli strumenti e le vie di comunicazione sono il risultato delle azioni degli altri uomini delle generazioni passate e presenti (1). Si deve quindi mostrare al proprietario come la proprietà non dia soltanto diritti ma anche doveri (2), come pure si deve incitare l'operaio al dominio di sè e spingerlo all'organizzazione ed alla cooperazione; in tal modo si migliorerà e si

(1) Wagner op. cit. pag. 551. *Die akademische Nationalökonomie und der Socialismus* Berlin 1895, pag. 35. Gyzicky *Vorlesungen ueber soziale Ethik* Berlin 1896, pag. 74.

(2) Dice bene l'Hoffding che possedere proprietà vuol dire rivestire un impiego onorifico sociale e che il proprietario deve concepire il suo possesso come un mezzo per esercitare un'attività in servigio della società (*Ethik* pag. 309-10). Fino ai nostri giorni si mantenne il parallelismo tra i diritti ed i doveri della ricchezza; nell'antichità classica i ricchi dovevano dar feste, nutrire i clienti, costruire edifici e navi, servire nella cavalleria e nella fanteria grave; nel Medio Evo il signore feudale aveva l'obbligo di prendere le armi e di provvedere alla difesa e al nutrimento dei suoi vassalli, e perciò appunto si disse: *noblesse oblige*. Fu solo ai nostri giorni che la borghesia assunse tutti i diritti della proprietà, e ne respinse tutti i doveri.

renderà armonica la vita economica, la quale à bisogno per prosperare della solidarietà di tutti i di lei fattori.

Contro di ciò si oppugna da molti che il fatto economico, lungi da dipendere dal morale, è quello che determina questo come tutti gli altri fenomeni sociali (1). È vero che l'uomo deve da prima provvedere alla vita materiale e solo poi può pensare alla vita intellettuale, giuridica, politica ecc., ma se il fenomeno economico è il primo, è anzi il fondamento essenziale, su cui poggiano tutti gli altri, non nè viene da ciò che sia il predominante, e che alla sua volta non sia condizionato dagli altri (2). L'uomo non vive per produrre, ma produce per vivere e per ben vivere anzi, e quindi la vita economica non è fine a se stessa, ma è un mezzo per sviluppare la civiltà (3).

(1) Marx *Zur Kritik der politischen Oekonomie* 1859. Vorrede. Gumplowitz *Grundriss der Sociologie* Wien 1885, pag. 124, 174. De Greef *Introduction à la Sociologie* Bruxelles-Paris 1886-89. Vol. I, pag. 161-174. Vol. II, pag. 22, 27. *Lois sociologiques* pag. 81. Rogers op. cit. pag. 14, 106. Iehan de Iohannis *Sull' universalità e preeminenza dei fenomeni economici*, nella *Rivista di filosofia scientifica* Vol. II. pag. 272 e seg. Loria *Rend. fond.* pag. 700, 726, 732. *Propr. cap.* Vol. II, pag. 415, 458, 466, 472.

(2) Cfr. Vanni *Prime linee di un programma critico di Sociologia* Perugia 1888. pag. 41, 43.

(3) Schaeffle *Il sistema sociale dell' economia umana*, nella *Bibl dell' Econ.* Serie III. Vol. V, pag. 291-2, 298.

Lo sviluppo della vita economica è condizione indispensabile al sorgere degli altri fatti sociali, ma cotesti nel loro progressivo accrescimento non solo divengono sempre più indipendenti da quella, ma anche colla loro reazione ne modificano continuamente l'aspetto che assume nei diversi tempi e luoghi. Essa difatti à per oggetto la produzione, la distribuzione e la consumazione delle ricchezze, ma le cose sono ricchezze e beni per noi soltanto in quanto sono utili, e tali sono a noi in quanto servono a soddisfare i bisogni umani, i quali non consistono nel solo mangiare e bere, ma nell'esercizio regolato di tutte le funzioni fisiche e psichiche. Quelli perciò non sono sempre gli stessi, ma in sè estremamente elastici, mobili e progressivi variano secondo l'ambiente fisico e morale, secondo la razza, secondo la tradizione e l'educazione, secondo il modo di vivere e secondo le opinioni ed i sentimenti dominanti; crescono, si complicano e si affinano col progresso della civiltà (1). Non solo variano i bisogni, e non solo la loro relativa importanza viene diversamente apprezzata a seconda dello sviluppo morale, ma molto di più variano i mezzi per sodisfarli e non

(1) Lo stesso Marx riconosce che sì il numero dei cosidetti bisogni naturali che il modo di soddisfarli sono un prodotto storico e quindi dipendono per la massima parte dal grado raggiunto nella civiltà. (*Il capitale* pag. 123).

soltanto per opera di cause fisiche, ma anche in seguito al diverso grado di intelligenza e di moralità; essi dipendono pure dal capriccio individuale, dalla moda, dall' imitazione, dal desiderio di distinguersi da altri, tanto che ciò che ad uno è necessario, ad un altro è superfluo, ad un terzo è dannoso.

Come l' oggetto dell' economia varia continuamente per opera di fattori sociali e morali, così non sono neppure fisse ed indipendenti le leggi della produzione, della consumazione e della distribuzione della ricchezza, ma pur esse dipendono dalle diverse concezioni giuridiche e morali e dai costumi dominanti presso i differenti popoli e nelle varie età. Perciò la riforma morale lungi da dipendere dalla forma della costituzione economica, è causa del mutamento di questa [1]. Essa frena i bisogni sensuali inferiori, impedendo il loro malsano esaltamento, toglie i pretesi bisogni del lusso creati dall' ozio dei gaudenti, sviluppa i bisogni spirituali superiori, dando loro maggiore importanza, permette una produzione più attiva, più regolare e più abbondante, dà vita ad una distribuzione equa in piena corrispondenza al lavoro prestato, frena la malsana speculazione e lo spietato sfrutta-

[1] Dice bene lo SCHAEFFLE che senza la viva coscienza della solidarietà umana e della reciprocanza degli obblighi non si può raggiungere il supremo fine nell' Economia (*Sistema* pag. 640-1).

mento e trattiene il consumo lontano da ogni sperpero inutile e lussuoso. È essa quella che ci rende avvertiti dei mali del regime capitalistico dominante e ci costringe ad escogitarne uno migliore, ed essa sola è capace di produrre delle modificazioni durature e stabili perchè basate sull'intima volontà e sul carattere dei singoli. Invece il miglioramento economico e morale non può essere l'opera di nuove leggi e di istituzioni politiche, come troppo facilmente credono i dottrinari, i quali caddero in molti disinganni, avendo visto provenire dagli ordinamenti liberali più danno che utile, in seguito al fatto che la libertà, se non è limitata dalle prescrizioni della morale, riesce all'oppressione del debole ed alla dominazione del forte e del più abile (1). Per impedire cotesto risultato si deve preparare il terreno alle leggi colla riorganizzazione intellettuale e morale, ed a ciò concorrerà potentemente la nuova religione col migliorare e fortificare la coscienza morale ed il carattere interno degli uomini, e col diffondere tra tutte le classi sociali lo spirito di amore, di equità e di giustizia.

(1) Laveleye *Le socialisme contemporaine* Paris 1881, pag 37. Dice bene le Schaeffle: il socialismo della cattedra attende una polizia infrenatrice del capitale dall'attuale stato liberale, mentre questo significa appunto la dominazione politica della classe dei capitalisti (op. cit. p. II, pag. 400).

3. — Contro le riforme etico-sociali ed in opposizione completa al loro punto di partenza sta il Socialismo, specialmente quando esso si mostra nella forma dogmatica la più sviluppata di socialismo scientifico o di collettivismo marxista. La parola socialismo à acquistato un significato così vago ed indeterminato, che sotto il suo nome si comprendono tendenze del tutto diverse, e perciò bisogna intendersi chiaramente qual forma di esso si vuol sostenere o combattere. Oggi quasi tutti dal più al meno sono socialisti, ma bisogna nettamente distinguere la tendenza socialista dal socialismo vero e proprio: la prima non è altro che il risultato dell'altruismo e della giustizia, include la pietà verso i deboli, l'amore verso tutti gli uomini, la carità verso i poveri, consiste nell'aspirazione al progressivo miglioramento delle masse lavoratrici; il secondo invece è il comunismo ed il collettivismo, quale massimamente fu esplicato da Marx e da Engels. Questo pretende di essere il solo socialismo scientifico ed il vero comunismo critico, e tratta di utopie tutte le altre forme anteriori, mentre, come vedremo, anche in esso l'utopia à una gran parte nella determinazione del fine e dei mezzi. Nell'esame critico, a cui ora ci accingiamo, colla parola socialismo designiamo il collettivismo marxista, e perciò dobbiamo far notare che noi accettiamo pienamente il socialismo nel

suo primo significato più lato, e non abbiamo nulla da opporgli in quanto, come ben dice il Webb, rappresenta il reale riconoscimento della fraternità, l'obbligo universale del lavoro personale e la subordinazione dei fini individuali al bene comune (1).

La base di tutta la costruzione socialistica sta nel materialismo storico, e questo consiste nel sostenere che il fatto economico domina tutti gli altri fatti sociali, i quali formano una superstruttura di esso, e che il progresso storico è dominato da un processo dialettico che fa sorgere lo stadio superiore dalla negazione dello stadio inferiore, negazione contenuta necessariamente nello sviluppo di questo (2). Noi abbiamo già dimostrata l'insostenibilità di cotesta dottrina, facendo vedere come il fattore economico sia primordiale e non predomi-

(1) Citato da Colaianni op. cit. pag. 179.

(2) Il materialismo marxista è ben lungi dall'essere accolto da tutti i Socialisti; vi sono contrari specialmente i seguaci francesi e belgi del socialismo integrale del Malon, ed ànno ragione, perchè, come ben dice il Colaianni, i socialisti che disconoscono il significato e l'efficacia dell'elemento etico e che deridono i sentimentalisti, tolgono forza alla causa che diffendono (*Il socialismo* Roma 1898, pag. 178). Anche il Chiappelli osserva giustamente che la stessa propaganda socialistica colla organizzazione degli operai è il riconoscimento della forza morale nella vita economica (*Il socialismo e il pensiero moderno* Firenze 1897, pag. 191).

nante, e come senza l' opera intenzionale dei singoli lo sviluppo sociale non potrebbe avvenire, e perciò esamineremo soltanto alcuni dei punti più salienti che derivano da quella dottrina. I Marxisti per mostrare come il comunismo futuro sia il risultato necessario del progresso immanente nella storia, vogliono vedere in questa uno sviluppo fatale dal comunismo primitivo alla schiavitù, da questa alla feudalità, e da cotesta alla borghesia capitalista, dalla quale necessariamente si passerà al collettivismo sociale. Noi però non possiamo che arbitrariamente parlare di una successione di epoche economiche e sociali, perchè, dal momento che si sviluppò la civiltà, abbiamo sempre e da per tutto la coesistenza degli stessi fenomeni, dei quali ora gli uni ora gli altri sono più accentuati.

Anche nelle prime comunità di famiglia e di villaggio noi abbiamo ricchi e poveri, liberi e schiavi, e col crescere dei commerci e delle guerre coteste distinzioni non fanno che aumentare, perchè ovunque anche nell'Antichità e nel Medio Evo le fonti delle grandi ricchezze stanno nella conquista e nel commercio d' esportazione verso i paesi meno sviluppati. L' economia antica mostra gli stessi fenomeni dell' economia moderna, perchè non è ristretta alla casa, nè si limita all' agricoltura, ma accanto a questa si trovano sì la piccola che la grande industria di esportazione, il commercio mondiale e

la plutocrazia degli *argentarii*, degli *equites* e dei *publicani*, e perchè anche lo sviluppo economico è parallelo al nostro. E non poteva essere altrimenti, dal momento che la decadenza dell'impero romano ebbe per necessaria conseguenza il ritorno dell'umanità nel Medio Evo alle stesse primitive condizioni, che erano state da lungo tempo superate in seguito al sorgere della civiltà antica (1). La feudalità non fu un progresso sulla schiavitù, ma questa sorse nell'antichità quando lo sviluppo dell'industria e del commercio distrussero le istituzioni aristocratiche-feudali della Grecia omerica, e finì quando la degenerazione intima del mondo greco romano diede nuova vita a quelle istituzioni. Il servo della gleba è difatti si l'antico schiavo fissato al suolo, che il colono libero costretto dal bisogno di protezione a cedere al più forte la sua proprietà e libertà. Il feudalismo medioevale è il dominio della grande proprietà fondiaria caduta in mano dei capi e sottocapi delle orde militari germaniche, ed esso perdurò, finchè l'elemento latino non riuscì a risorgere nelle città ed a diventare potente per mezzo dell'industria e del commercio. Allora sorse la lotta tra nobiltà e borghesia, la quale dal Medio Evo si protrae fino

(1) Vedi su ciò i due scritti del Meyer *Die Volkswirthschaftliche Entwikelung des Alterthums*. Iena 1897, e *Die Sklaverei in Alterthum* Dresden 1898.

al nostro secolo, e finisce col dominio della grande industria, del commercio mondiale e specialmente della plutocrazia. Quest' ultima non è un fatto speciale dei nostri giorni, ma con egual importanza e funzione si aveva già nell' Antichità e nel Medio Evo, soltanto è ora aumentato di molto il potere dei banchieri, perchè l' economia moderna si basa specialmente sul credito e sulla speculazione, fenomeni però non ignoti all' antichità. Allora la fonte precipua di ricchezza era lo sfruttamento dei popoli barbari, ora invece cotesta causa, tuttora sussistente, à cessato di essere l' unica e la più importante, ed il suo posto è stato preso dalla speculazione, la quale è un vero giuoco d' azzardo in attesa della favorevole congiuntura.

Il socialismo vuol trovare nella nostra economia capitalista i segni precursori del futuro collettivismo, e li scorge nel crescente dominio della grande industria e nell' accentramento progressivo del capitale in un numero sempre minore di capitalisti. Che la grande industria sia molto progredita, è un fatto facilmente esplicabile, se si osservi che essa deve la sua origine al commercio di esportazione, ed il suo incremento all' estensione del mercato mondiale ed alla concorrenza sempre più forte tra i popoli civili per il dominio di questo. Essa, per quanto grandemente diffusa, è sempre limitata alla sfera degli oggetti destinati

al commercio mondiale, e non può soppiantare la piccola industria nei bisogni locali, ed anzi, come vedremo in seguito, si questa, che l'industria casalinga, che l'artigiana conservano la loro vitalità anche presso le nazioni le più progredite. Il formarsi di sempre maggiori fortune non è conseguenza necessaria dell'attuale regime economico, ma è un fatto transitorio, il quale proviene dal monopolio di diritto e di fatto che alcuni, più scaltri o meno scrupulosi, al momento della rivoluzione economica seppero acquistarsi sui modi di produzione e sui mezzi di trasporto. Ora c'è sempre minor probabilità di accumulare grandi fortune, ed invece del progressivo immiserimento del ceto medio, si nota una ripartizione sempre maggiore della proprietà immobiliare e mobiliare. La piccola proprietà fondiaria non diminuisce punto nei paesi, ove le leggi non favoriscono il mantenimento dei latifondi, ed invece le azioni ed obbligazioni di ogni genere ed i libretti di risparmio si diffondono in tutte le classi sociali.

Si obbietterà che il piccolo capitale si lascia adescare dalla speculazione e finisce collo sparire nelle grande crisi di borsa; cotesto fatto però non à nulla da che fare col sistema attuale economico, ma proviene da una tendenza della natura umana, che si manifesta in tutti i tempi ed in ogni luogo. L'uomo ama la ricchezza e cerca di

acquistarla con tutti i mezzi, non col solo lavoro, ma anche col giuoco d'azzardo e colla speculazione che gli fa sperare di raggiungere in breve e senza fatica un grande guadagno. Perciò i promettitori di lauti dividendi ànno trovato sempre tanto facile ascolto sì presso i ricchi che presso i poveri, sì presso i dotti che presso gli ignoranti, ai quali tutti non à mai servito l'esperienza del passato per preservarli dal cadere preda degli astuti e dei birboni. Dei grandi *crach* e delle grandi catastrofi finanziarie, che nei secoli XVIII e XIX si sono andate tante volte ripetendo, la responsabilità non spetta al capitalismo, ma all'*auri sacra fames*, che non abbandona mai l'uomo.

Un altro fenomeno dell'economia attuale si pone dal socialismo come preludio del futuro collettivismo, e questo si è la crescente socializzazione delle imprese per mezzo della costituzione delle società per azioni. È vero che cotesto è un fatto generale, ma esso, se ben si esamini, non implica alcuna socializzazione della produzione, perchè, per quanto sia divisa ed estesa a molti la proprietà delle azioni, in tutte le imprese vi è un piccolo numero di azionisti, che originariamente possiedono la grande maggioranza di queste e sono i veri padroni della gestione. I piccoli azionisti si limitano a riscuotere il dividendo, come fossero dei semplici creditori possessori di obbligazioni,

non ànno alcuna azione sull' azienda e non possono in alcun modo impedire la perdita del loro capitale e neppure chiedere agli amministratori il risarcimento dei danni. La formazione delle società per azioni non è altro che un mezzo per rendere mobile il capitale fisso, per aumentare il capitale ed il credito, e l' azione diretta dei capi dell' impresa, per quanto larvata e simulata, è tanto forte, che essi si trattengono la massima parte degli utili, e se la gestione va male, riescono alla vigilia del fallimento a vendere a caro prezzo le loro azioni ai piccoli azionisti illusi dai dividendi fittizi che distribuiscono.

4. — Il Socialismo invece di cercare di correggere la società attuale, suole spingere all' esagerazione i mali di essa, perchè ne sorga una catastrofe che la distrugga, e perciò mostra l' inutilità di una conciliazione, ponendo come legge fondamentale della storia la lotta di classe tra padroni e servi, tra sfruttatori e sfruttati, lotta che finirà soltanto colla socializzazione dei mezzi di produzione. Se noi però esaminiamo la storia, vediamo che cotesta lotta non è nè la sola nè le principale che si mostri tra gli uomini, e che anzi sopra di essa vi à la lotta tra le razze e tra le nazioni, dalla quale poi essa discende. Difatti la distinzione tra padroni e servi, tra patrizi e plebei risale alle guerre primitive tra le diverse tribù; padroni sono i vincitori,

servi i vinti, *patres* i forti e dominatori, plebei i soggetti ed i deboli bisognosi di difesa. Non è la ricchezza che dà originariamente il potere, ma questo dà quella, perchè i conquistatori s'impadronirono sempre dei beni dei vinti, e ridussero questi in condizione di dipendenza politica ed economica. La differenza nelle condizioni economiche non è quindi la causa delle antitesi sociali, ma ambedue i fenomeni sono effetti concomitanti della stessa causa, della sopraposizione per mezzo della conquista di una minoranza forte o progredita su una maggioranza più debole o meno civilizzata. Più tardi le condizioni si cambiano, i vincitori in seguito alle lotte intestine, alle guerre esterne ed alla degenerazione perdono la forza e la ricchezza, ed i vinti col lento lavoro di rigenerazione, di assiduità e di parsimonia rialzano la loro condizione e riprendono la lotta per acquistare diritti eguali a quelli degli antichi padroni, ed allora soltanto, essendo andata perduta la coscienza della nazione, si à la lotta di classe. Però anche ora non si à quel solo antagonismo, ma molti altri si mostrano sì all'interno che all'esterno della nazione; i diversi popoli continuano sempre a disputarsi tra loro il commercio mondiale, e perciò le classi le più opposte della stessa società si trovano unite contro il comune nemico, mentre poi entro ai singoli stati continuano le lotte tra la proprietà immobi-

liare e la mobiliare, tra l'industria ed il commercio, tra la piccola industria per i bisogni locali e la grande industria per l'esportazione, tra gli industriali che scoprono nuovi metodi e nuove macchine e quelli che si fermano agli strumenti antichi, e finalmente tra i produttori ed i consumatori. Come un'unione internazionale non è possibile tra i proprietari, non è egualmente possibile tra i lavoratori, ma anzi, in seguito al diverso grado di sviluppo che ànno raggiunto ed alle differenti loro esigenze v'è lotta tra gli operai dei diversi paesi, massimamente quando i meno progrediti e poco esigenti vanno a disputare il lavoro a quelli che abbisognano di elevati salari per soddisfare i loro maggiori e più alti bisogni. Egualmente come tra gli industriali più progrediti ed i meno avanzati dello stesso paese non vi è unione ma lotta, così pure vi è antagonismo tra gli operai superiori più colti e meglio pagati ed i semplici manovali rimasti sempre al primitivo stato di barbarie (1).

Malgrado l'affermazione della necessità attuale

(1) Bernstein à fatto osservare molto bene come in seguito ai progressi della grande industria si formano tra gli operai sempre nuove specializzazioni e differenze e come nelle industrie le più progredite si trovi spesso un intera gerarchia di operai differenziati, sicchè tra i diversi gruppi si à un mediocre sentimento di solidarietà (*Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus*, Berlin 1901, pag. 101, 273).

della lotta di classe, il socialismo prevede nel futuro la sparizione delle classi, venendo tutti gli uomini ridotti alla egual funzione di lavoratori e di impiegati. Ciò però è impossibile, perchè le classi provvengono necessariamente dalla divisione del lavoro, e dalle differenze naturali nelle qualità fisiche e psichiche, ambedue le quali cose non si possono in alcun modo togliere. Ogni uomo è diverso dall'altro sì nel corpo che nell'animo; chi à attitudine e tendenza per una cosa e chi l'à per l'altra, chi à più sviluppato un organo chi un altro, e nessuna forma di convivenza sociale potrà togliere coteste differenze. Si potrà attenuarle in modo da impedire che sorgano radicali opposizioni, ma a farle sparire non si riuscirà mai; anche nella società futura vi sarà il forte ed il debole, il degenerato e lo sviluppato, il delinquente e l'eroe, come vi esisterà sempre chi sarà in grado di concepire e di dirigere il lavoro e chi non potrà che eseguire gli ordini altrui, chi avrà più sviluppato il cervello e chi invece avrà più forti i muscoli. È un sogno utopico il parlare di un uomo sviluppato egualmente in tutti i lati e capace di mutare continuamente il genere di lavoro; ogni uomo à struttura e tendenze speciali, ed è richiesto imperiosamente dal ben essere sociale che egli le perfezioni sempre più, perchè soltanto così si compiranno più facilmente e con maggior profitto i lavori necessari

alla vita in comune. I progressi scientifici e tecnici rendono sempre più estesa la divisione del lavoro, e richiedono una lunga educazione teoretica e pratica per l'esercizio di ogni arte e professione, percui non si può passare da un ramo all'altro, ma anzi la preparazione e l'esercizio di uno ci rendono incapaci agli altri. Solo l'operaio manuale può cambiare ad ogni momento la specie di lavoro, perchè il genere suo è sempre lo stesso, essendo a lui riservato lo sforzo puramente fisico; ma l'operaio delle fabbriche à bisogno di un tirocinio tanto più lungo, quanto più è sviluppata la tecnica, ed è perciò incapace di passare da un'industria all'altra. Le differenze individuali naturali rimaranno sempre, potranno sparire sole le differenze artificiali prodotte dall'accentramento e dall'eredità delle ricchezze, il che permetterà di ottenere delle condizioni esterne iniziali eguali per tutti (1). Perciò ed anche perchè la divisione

(1) Durkheim *De la division du trovail sociale*, Paris 1893, pag. 422-3. Ora che l'evangelo marxista comincia a non essere più oggetto di fede per i socialisti, si ammette da molti di essi che il socialismo non richiede la sparizione delle diseguaglianze naturali ma delle sole artificiali, e che implichi soltanto l'eguaglianza nel punto di partenza, e non pretenda di arrestare la più rapida evoluzione degli individui e delle generazioni meglio dotate dalla natura (Colaianni op. cit. pag. 344-7). Non si dice però come ciò sia possibile nel comunismo futuro.

del lavoro è condizione *sine qua non* del civile progresso, le classi sociali dovranno esistere sempre, soltanto esse non dovranno rimanere chiuse sì da trasformarsi in caste, nè dovranno diventare cotanto diverse tra loro da far disconoscere i vincoli che legano necessariamente ed intimamente tutti gli uomini.

5. — La quintessenza del progresso sociale per il socialismo sta nel sostituire al capitale privato il capitale collettivo. Esso vuole perciò abolire la proprietà privata dei mezzi di produzione, sostituendola colla proprietà collettiva, vuole lasciare la sola proprietà privata dei mezzi di godimento, e distribuire i prodotti atti al consumo fra i singoli produttori in ragione del lavoro. Vediamo se cotesta rivoluzione economica è attuabile ed è utile. Per quanto nella conquista si trovi la fonte prima e precipua della proprietà, pure non si possono disconoscere i vincoli che intercedono tra questa e la famiglia. La previdenza dei genitori, il desiderio cioè di assicurare l'avvenire dei figli, è stato sempre motivo precipuo nei singoli a creare e ad aumentare la proprietà (1), tanto che anche oggi, malgrado tutte le utopie e le critiche

(1) Dice bene il Minghetti che la solerzia più che dalla speranza di guadagno è stimolata dal desiderio di levare in grado i figli e di procacciare loro la prosperità (op. cit. pag. 469).

socialiste, è rimasto sempre fortemente sentito il bisogno della proprietà privata e dell'eredità. Se si vuole anzi muovere il contadino e l'operaio meno colto in favore degli ideali nuovi, bisogna lasciar passare il collettivismo in seconda linea, e far risaltare invece le prospettive di una nuova ripartizione del suolo e dei capitali, in modo da dare ai non abbienti una nuova proprietà. Vedremo in seguito come il socialismo sì in Germania, che in Francia e più ancora nel Belgio, abbia dovuto rinnegare le rigide dottrine del Marx ed accettare la proprietà privata di tutti i piccoli mezzi di produzione, e si sia fatto anzi colà propugnatore delle misure legislative tendenti a mantenere e diffendere la piccola proprietà rurale (1).

La proprietà privata soddisfa ad un bisogno fondamentale dell'umanità, quale si è quello della propagazione della specie per mezzo delle cure impartite alla prole, e tanto è vero cotesto intimo nesso tra famiglia e proprietà, già osservato da Aristo-

(1) Destrée e Vandervelde *op. cit.* pag. 259, 261, 276. 361. Cotesta nuova tendenza è espressa molto bene da un socialista tedesco nelle seguenti parole: « Non rigettiamo la proprietà privata dei mezzi di produzione, finchè è uno strumento di onesto lavoro ed è economicamente giustificata dalla produzione nazionale; noi la combattiamo soltanto, quando diviene strumento di sfruttamento, di oppressione e di regresso. » (Hertz *Agrarfrage und Sozialismus.* Berlin 1901, pag. 24).

tele (1), che i socialisti più avanzati vogliono distruggere la famiglia col porre la donna eguale in diritti e doveri all'uomo, e col socializzare l'allevamento e l'educazione della prole (2). Essendo queste utopie irrealizzabili, perchè contrarie all'istinto dell'amore dei genitori, la proprietà privata non potrà sparire, ma soltanto, come vedremo in seguito, dovrà essere modificata col togliere le esagerazioni del diritto romano. La sparizione di essa, anche se fosse possibile, non sarebbe in alcun modo utile alla società, perchè farebbe cessare la concorrenza e lo spirito d'iniziativa e toglierebbe lo stimolo precipuo al lavoro. Per quanto, come abbiam visto, la concorrenza sleale e sfrenata arrecchi dei grandissimi danni, pure se cessasse ogni competizione sì tra le nazioni che tra i singoli, si arresterebbe il progresso sociale. Non si avrebbero più gli effetti benefici dell'iniziativa individuale, la quale è sempre attenta a fare nuove scoperte e nuovi miglioramenti e cerca di vincere il misoneismo delle masse, percui senza la concorrenza non si potrebbero creare nuovi strumenti e quindi non si avrebbero più i migliori ed i più perfetti, ma rimarebbero sempre in uso gli antichi per quanto poco adatti.

(1) Aristotelis *Politica* I. II. 4.
(2) Vedi il libro già citato del Bebel.

Tolta la proprietà mancherebbe lo stimolo precipuo al lavoro; questo è sempre uno sforzo ed un sacrificio per l'uomo, e perciò viene subito come una necessità, ed anzi esso come un fatto continuo e regolare è un prodotto della civiltà, la quale toglie lentamente la tendenza originaria all'ozio ed all'inerzia, fa scomparire il pregiudizio che esso non sia degno di uomini liberi, ed esige che tutti gli uomini, a seconda delle loro attitudini, lavorino con cura, amore, diligenza e spontaneità. Per ottenere cotesto risultato serve soltanto per pochi individui il sentimento del dovere, per i più invece c'è bisogno di uno stimolo più sensibile consistente nella sicurezza di un vantaggio futuro per sè e per i figli. Si dirà che allo stesso risultato si può pervenire per mezzo dei sentimenti dell'onore e dell'amore all'umanità, ma questi per ora ànno efficacia soltanto su pochi eletti, e se nel futuro crescerà il loro potere, pure sempre il bisogno di provvedere a sè ed ai figli sarà per i più lo stimolo precipuo dell'agire. Nella società futura si dovrebbe per molto tempo sostituire a questo la coazione e la sorveglianza continua, ma allora si ritornerebbe ai gravi inconvenienti economici e morali della schiavitù, e mancherebbe ogni spirito d'invenzione ed ogni progresso, perchè, come ben dice il Leroy-Beaulieu, ogni collettività gerarchizzata non è un organo creatore, ma un semplice strumento di re-

golamentazione, di coordinazione e di conservazione (1).

Il Socialismo vuole convertire sì i capitalisti che gli operai in impiegati stipendiati, ma dimentica che questi, se sono utili alla conservazione dell'ordine e della tradizione, si mostrano sempre ostili al progresso ed alle novità e sono più agenti passivi di ciò che loro si ordina che organi attivi della vita economica. Divenuti tutti gli uomini impiegati, ogni cangiamento ed ogni miglioramento sarà impossibile, tanto più che tutti, attendendo l'ordine dai capi, cadranno nell'inerzia e perderanno ogni iniziativa personale. Nè si può dire che nelle società per azioni si à diggià cotesta organizzazione, la quale non mostra cotesti gravi difetti; questi non ci sono perchè al di là degli impiegati vi sono i principali azionisti che comandano e dirigono, e perchè con premi speciali e con la partecipazione agli utili si sveglia l'attività e lo zelo di quelli, sicchè anche in esse si à sempre lo stimolo dell'interesse personale per eccitare l'attività dei singoli.

I socialisti dicono che se ora non si può basare la vita economica-sociale sui sentimenti dell'onore e del dovere, perchè poco diffusi e poco efficaci, ciò potrà essere benissimo nella società futura,

(1) Leroy-Beaulieu *L'Etat moderne et ses functions* nella *R. d. d. M.* 15 Agosto 1888, pag. 933-4.

perchè allora insieme alla proprietà sparirà anche l'egoismo e sorgeranno forti quei sentimenti. Essi trascurano però il fatto che l'egoismo proviene dalla stessa natura umana, che esige la conservazione dell'individuo, e quindi non si può sradicare, ma soltanto restringere e dominare per mezzo dell'altruismo. Questo poi si sviluppa lentamente e non può venir imposto dal di fuori, ma deve sgorgare dall'intima personalità, e perciò non potrà sorgere gigante da un giorno all'altro e dominare da solo la vita sociale. Mutandosi la organizzazione economica si potrà trasformare gli sfruttatori in sfruttati e viceversa, si sostituirà alla tirrannide borghese quella dei proletari, come si vide nelle città greche dell'antichità, ma non si riescirà in alcun modo a fare cosa duratura, e meno ancora si farà opera di giustizia (1). Ciò è

(1) Fra la concezione etica dell'uomo presente e dell'uomo futuro vi è completa opposizione nella dottrina collettivista, la quale, mentre considera come l'unico movente della vita attuale l'egoismo, e predica quindi l'inevitabilità della lotta di classe, pone nel futuro quale unico movente l'altruismo il più completo. Ambedue le concezioni sono errate, perchè esagerano l'importanza e considerano come efficace uno solo dei due fattori, i quali si accompagnano sempre nell'uomo. Questo anche considerato eticamente non può non essere egoista, perchè dalla sua conservazione personale dipende l'esistenza della specie, ma deve egualmente essere altruista, perchè, come abbiamo ripetuto più volte, la sua persona non è

provato anche dal fatto che il comunismo si è potuto attuare in diversi tempi e presso varii popoli soltanto nei brevi momenti di grande fervore religioso, quando cioè una fede potente ed un grande ideale avevano tolti gli uomini dai vincoli mondani, ma appena spento l'orgasmo della passione, i bisogni terrestri e le relazioni della vita domestica e civile resero impossibile di continuare la comunione completa dei beni, ed in breve le lotte e le discordie distrussero l'effimera opera dell'amore.

6. — Contro la realizzazione della concezione socialista sta anche la difficoltà pratica di organizzare la gerarchia degli impieghi e di togliere la differenza essenziale che vi è tra gli agenti esecutivi e gli organi dirigenti. Il Socialismo deve ammettere un passaggio graduale da questi a quelli, e quindi dovrebbe dare a tutti un'educazione completa spinta al massimo grado, ma non essendo ciò possibile in seguito alle differenti attitudini psichiche dei singoli, si formerebbero anche nella società futura due classi di persone, ed i più atti ai lavori intellettuali costituirebbero sempre una aristocrazia. È difficile che, posta l'assoluta eguaglianza di tutti, gli incapaci sopportino quella supremazia e che rinunzino spontaneamente ad ottenere le cariche su-

che un anello nella catena della specie e deve obbedire al fine della conservazione e dello sviluppo dell'umanità.

periori, tanto più che essi non vorranno confessarsi di essere inetti. Inoltre potrà avvenire che in seguito cessi la maggior capacità dei preposti al governo della società e che invece lo studio e l'applicazione facciano sorgere dai ranghi inferiori degli uomini più capaci di quelli, e allora si avrà una lotta tra i direttori tecnici e pedagogici delle comunità e quelli che si credono atti a divenire tali, e per togliere cotesto attrito bisognerà ricorrere alla decisione di un potere supremo che non potrà accontentare tutti, ma che dovrà essere ubbedito ciecamente anche se riesce ingiusto e dannoso. Una difficoltà maggiore si avrebbe quando il progresso della tecnica facesse sorgere qualche nuova industria; non si saprebbe allora come e da dove trarre il personale dirigente e lavorante ad essa necessario, e si dovrebbe coattivamente destinare alcuni alla nuova arte e professione, obbligandoli a lasciare la vecchia cui erano divenuti adatti in seguito al lungo tirocinio ed alla loro attitudine speciale.

Alla difficoltà della scelta della professione va unita l'altra della ripartizione del prodotto. Come si dividerà? secondo il lavoro fatto, secondo il bisogno o secondo l'importanza e l'utilità del lavoro? Nel campo stesso dei socialisti è forte la disputa, se ognuno godrà dei prodotti del lavoro comune conforme ai suoi bisogni oppure conforme al suo merito. Il pensiero anarchico di dare ad ognuno a

seconda del suo bisogno, senza aver riguardo alla qualità ed alla quantità del lavoro, è un sogno utopico, che distruggerebbe ogni desiderio di attività nei singoli e che sarebbe possibile solo in un Eden, in cui l'uomo potesse vivere senza lavorare. Perciò gli stessi socialisti ammettono al di là del salario normale una rimunerazione superiore del lavoro *qualificato*, ma con ciò essi vanno contro i loro principi, i quali esigono che ogni cosa, essendo il prodotto del lavoro sociale, debba essere distribuita egualmente fra tutti. Seguendo questa massima i lavoratori vorranno una distribuzione in parte eguali senza dare nulla di più ai dirigenti e governanti, ma allora sarà impossibile di trovare cotesti; se poi per ovviare a ciò si fa la divisione secondo l'importanza del lavoro, sarà impossibile che gli infimi stieno quieti e contenti del loro salario e del loro posto. Non si può uscire dal dilemma: o tutti eguali, ed allora nessun progresso, o se per aver questo si pongono delle differenze anche di solo stipendio, non si ha più eguaglianza e libertà, perchè ci vuole una forza coattiva che faccia rispettare l'organizzazione gerarchica.

Mentre l'economia attuale si basa sullo scambio e produce merci, si sostiene dai socialisti che nella società futura si produrranno esclusivamente beni destinati alla consumazione; ciò è però impossibile, poichè lo scambio ed il commercio non sono crea-

zioni artificiali e temporanee, ma sono state e saranno sempre necessarie al progresso della civiltà. Finchè l'uomo vive come gli animali, può accontentarsi di ciò che trova a lui vicino, ma quando comincia a diventar veramente uomo, à bisogno di ricorrere ad oggetti che si trovano soltanto in alcuni luoghi anche a lui lontani. Di più egli non vuol soltanto vivere ma anche ben vivere, e perciò cerca di avere tante cose utili e le va a cercare ovunque si trovano, per cui quanto più civilizzate sono le nazioni, tanto più ànno bisogno delle altre e devono quindi scambiarsi tra loro i prodotti e non possono limitarsi a produrre dei beni di immediato consumo. Ciò vale anche per la società futura, nella quale si avrà sempre bisogno di produrre delle merci per l'estero, la cui quantità ed il cui prezzo saranno dipendenti dalla concorrenza mondiale e dal bisogno che si avrà di esse, tanto che se questo cessasse e se in causa dei progressi scientifici e tecnici sparisse il monopolio naturale che alcune nazioni ànno di alcuni prodotti, si avrebbe una gravissima crisi industriale ed agricola anche nell'organizzazione collettivista. Per ovviare ad essa non ci sarebbe altro mezzo che chiudersi in un completo isolamento, ma così si cadrebbe nelle barbarie e si renderebbe impossibile ogni vita civile, non potendo più in questa bastare a sè ogni

singola nazione, ma avendo ciascuna bisogno di vivere insieme alle altre nel regno dell'umanità.

7. — Il socialismo pretende di dare un'organizzazione completa ed armonica del lavoro. Mentre questo nella società capitalista procede senza regola, passa dalla deficenza alla sovraproduzione, e dà origine alle grandi crisi, invece nella società futura, si dice, si produrrà soltanto quanto è strettamente necessario ai bisogni della popolazione. Vediamo se ciò sarà possibile. Perchè si possa dare una produzione armonica e precisa, bisogna conoscere esattamente il numero dei consumatori ed i loro bisogni, e quindi produrre precisamente quanto occorre. Cotesto calcolo che sarà compiuto dall'ufficio di Statistica nella società collettivista, è già fatto anche ai nostri giorni dai grandi industriali e commercianti basandosi sugli stessi dati statistici, e dai piccoli produttori e negozianti sulla base dei dati empirici del medio consumo locale. Se malgrado cotesti calcoli si à sproporzione tra la produzione ed il consumo, ciò dipende o dalla sovraproduzione per opera di nuovi industriali, i quali producendo meglio ed a minor costo cercano di guadagnare il mercato mondiale, oppure dal fatto che i consumatori per deficenza dei prodotti agricoli o per minor vendita delle loro merci non ànno i mezzi per acquistare nella stessa misura degli anni precedenti. Coteste cause si potranno togliere dal socialismo

soltanto impedendo ogni concorrenza straniera, e dando ad ognuno una parte prestabilita dei prodotti, la quale varierà continuamente e potrà anche essere inferiore al bisogno, e per ciò ogni nazione si dovrà chiudere in se stessa e bastare in tutto e per tutto ai suoi bisogni. L'organizzazione del lavoro è soltanto possibile in un mercato chiuso, ma non lo è in un mercato aperto al commercio mondiale e quindi indeterminato e disputato da popoli diversi, e ciò non vale soltanto ora, ma varrà anche nel collettivismo futuro, perchè pure allora il progresso tecnico potrà togliere antichi monopoli e farne sorgere di nuovi, ed anche perchè terremoti, incendi, burrasche ed altre vicende telluriche e meteoriche potranno togliere ad un popolo i mezzi di sussistenza e di scambio producendo così una grave crisi presso i produttori di quanto era solito di consumare.

Coteste crisi ci dovranno essere anche per un altra ragione. Essendovi nel collettivismo la proprietà privata dei soli oggetti di consumo e non potendosi dare accumullamento dei risparmi, spetterà alla società la funzione di conservare e di formare il capitale occorente alla produzione, prelevando sul prodotto del lavoro una parte variabile a seconda del bisogno. In occasione di cangiamenti totali nei metodi industriali cotesto prelevamento dovrà essere tale da ridurre al minimo la parte spettante

ai lavoratori, i quali dovranno in conseguenza restringere i loro consumi, e così si avrà una sovraproduzione delle cose meno necessarie alla vita. L'equilibrio quindi tra la produzione ed il consumo sarà sempre instabile, e costringerà ad un continuo cangiamento nella quantità e qualità dei prodotti, il che in una organizzazione industriale accentrata e tutta basata sulle macchine e sulla divisione del lavoro non sarà tanto facile da farsi, tanto più che non si saprà come trovare subito i capitali necessari. Inoltre sarà pur difficile far passare repentinamente gli operai da un' industria all' altra, giacchè coloro che dal lungo esercizio erano divenuti abili al lavoro non più necessario, non potranno senza nuova preparazione passare alla nuova occupazione, e staranno quindi temporaneamente disoccupati, e dovranno essere alimentati dalla società per mezzo di una riduzione dei salari degli operai occupati. Le riduzioni variabili continuamente negli stipendi e salari produranno l'impossibilità di prestabilire il consumo dei singoli e saranno causa di sovraproduzione e di nuova disoccupazione nelle industrie producenti degli oggetti di non assoluta necessità, e per impedire tutte coteste crisi bisognerebbe togliere la libertà dei consumi ed imporre a tutti un egual uso dei buoni del lavoro.

L' organizzazione socialista sarebbe possibile sol-

tanto in uno stato che non solo fosse chiuso all'esterno, ma che per di più vivesse nella più completa stazionarietà della popolazione, la quale dovrebbe perciò rimanere sempre la stessa si nel numero che nelle idee, che nei sentimenti. Come abbiamo già detto cotesta stazionarietà sarebbe il regresso e la decadenza; si avrebbe un popolo di schiavi docili al comando e alla tradizione, ma abbruttiti ed incapaci di andare avanti e di inalzarsi al di là della vita animale. Essi non potrebbero neppure in questa essere padroni di sè, perchè dovrebbe essere regolata nel modo più severo la procreazione, onde impedire sì ogni aumento che ogni diminuzione della popolazione. La vita umana diverebbe simile a quella degli animali domestici, che devono lavorare quando e come vuole il padrone, mangiar ciò che egli loro dà e generare dei figli, soltanto se, quando e come egli desidera.

8. — Se il socialismo non è attuabile e non è neppure utile alla società, ciò non vuol dire che non abbia una importantissima e benefica funzione da compiere nella civiltà moderna. Se il suo lavoro positivo e costruttivo è nullo, è grande invece il valore della parte negativa distruggitrice delle ingiustizie della società presente, come pure è grande l'ufficio pedagogico che si è assunto col fare assorgere a coscienza di popolo il proletario.

Esso ha mostrato come il capitalismo lungi dal giovare al progresso umano porti alla distruzione della comunità ed all'anarchia, perchè subordina il lavoro al capitale ed abbruttisce la grande maggioranza per permettere a pochi astuti e poco scrupolosi di ammassare grandi ricchezze e di godere nell'ozio. Esso mostrò la origine impura dell'attuale ricchezza, la mancanza di doveri che la caratterizza, e la prepotenza di cui si serve per dominare, e fece vedere le fatali conseguenze che sono venute e verranno da ciò all'umanità. Dalla critica fatta alla economia liberista risultò chiaramente che il posto che il capitale à preso ora nella produzione è del tutto usurpato, perchè il fattore precipuo di questa è il lavoro, il quale da solo trasforma l'oggetto esterno in bene atto a soddisfare i bisogni umani. Per divenire più facile e più proficuo deve il lavoro essere aiutato da edifici, strumenti, macchine, ecc, e cotesto ufficio ausiliario spetta al capitale, il quale non è altro che un prodotto del lavoro passato destinato a favorire il lavoro futuro. Il capitalismo però non si limitò a cotesta missione, ma si impadronì della terra, delle materie prime e degli strumenti ed espropriò del tutto il lavoratore, e soltanto allora potè divenire padrone della produzione ed arbitro delle sorti degli operai, trasformati da uomini in macchine viventi.

Oltre il gran merito di aver così distrutto i sofismi e gli idili degli economisti, il Socialismo à il grande vanto di aver fatto capire all'operaio che egli è uomo e che come tale deve essere trattato, e di aver colla sua propaganda ed organizzazione educato e moralizzate le classi lavoratrici e di aver così costretto il capitalista a rispettare ed a migliorare queste. Il movimento operaio moderno non è tanto l'effetto delle cattive condizioni dell'operaio, quanto della di lui maggior coscienza di sè e del bisogno che sente di partecipare ai beni della società, il che è provato dal fatto che è sorto presso gli operai meglio pagati e più colti, quando le loro condizioni erano state e di molto migliorate. Il socialismo à loro mostrato che colla educazione e coll'unione possono ottenere una parte maggiore dei prodotti e possono impedire lo sfruttamento spietato, di cui usano ed abusano molti capitalisti. Si suole attribuire all'essenza stessa del capitalismo l'abbruttimento e lo sfruttamente del lavoratore, ma ciò non è esatto, perchè quel fenomeno è l'effetto della degenerazione e del parassitismo capitalistico. Quando i progressi scientifici e tecnici fanno sorgere nuove forme d'industrie, non tutti gli industriali possono e vogliono abbandonare i vecchi metodi e le antiche macchine, ma cercano di continuare come prima l'esercizio; non possono però

produrre al nuovo prezzo inferiore che riducendo di molto i salari e sostituendo quindi agli operai abili ed adulti gl'inabili, le donne ed i fanciulli. La concorrenza industriale, se spinge alcuni al progresso tecnico porta necessariamente altri al regresso ed al parassitismo, i quali vengono sempre più impediti dall'educazione ed organizzazione operaia. Quando queste saranno estese agli operai inferiori ed alle donne, non si potranno più mantenere in vita le vecchie forme d'industria mercè la riduzione del salario dei lavoratori, ma queste dovranno sparire con grande beneficio economico e morale della società.

Il socialismo, se à avuto il gran merito di far ciò, à avuto il torto di distogliere gli operai dalle utili e lente riforme e di spingerli verso una prossima rivoluzione sociale. Predicando l'odio di classe si può organizzare la lotta per distruggere il capitalismo, ma non si può ricostruire nulla di buono e di duraturo, perchè una società migliore può essere soltanto il frutto dell'amore, della concordia e della solidarietà di tutti. Il collettivismo aspetta tutto da una catastrofe ed è contento di ogni cosa che ci avvicini a questa, mentre è contrario a tutto ciò che tende a ritardarla, e perciò non cerca in alcun modo di migliorare la società attuale. Ma l'esperienza gli à dato torto, e persino molti dei marxisti stessi dovettero riconoscere che i sintomi

precursori della distruzione lungi dall'accentuarsi vanno sempre più scomparendo, sicchè non si deve preoccuparsi della problematica rivoluzione futura, la quale non è che un puro postulato della dialettica hegeliana. Si è formato perciò nella democrazia socialista una frazione che non crede più al fatale avvento della nuova organizzazione e che è meno avversa alle riforme ed anzi accetta la cooperazione di quanti anelano a migliorare la condizione dei proletari ed ammette anche la tutela della piccola proprietà dei contadini, sicchè si unisce in tale intento ai democratici ed ai riformisti.

Cotesto movimento fu iniziato nel seno stesso della democrazia sociale tedesca fino dal 1891 per opera del Vollmar capo dei socialisti bavaresi. Egli vuole che l'attività socialista si concentri su ciò che è raggiungibile ed utile ai lavoratori, cerca guadagnare alle nuove idee la classe dei contadini possidenti e degli operai agricoli col dar loro una valida protezione legale, e perciò sostituisce alla aspettazione passiva ed alla speranza nella futura negazione della negazione il movimento riformista e l'unione con quanti anelano di migliorare le condizioni sociali del proletario. (1) A lui si accostarono nel congresso di Breslavia del 1895 persino il Bebel ed il Liebknecht,

(1) *Handwörterbuch*, Vol. VII, pag. 796-7.

ma il gruppo degli ortodossi con a capo il Kautshy ebbe il sopravento. Ciò non ostante il numero dei dissidenti cresce continuamente ed essi pensano sempre meno al futuro stato socialista e sempre più tendono a democratizzare le istituzioni pubbliche ed a rendere coscienti gli operai dei loro diritti. A capo di essi si è posto il Bernstein da prima colla sua lettera al congresso di Stuttgart del 1898 e poi coi suoi recenti libri, in cui esplica a lungo quanto in quella aveva esposto. Egli mostra come la tendenza a liberarsi dal giogo di formole divenute troppo strette sia generale nel socialismo, e sostiene che compito dei marxisti non debba essere quello di ripetere le parole del maestro, ma di essere consci delle contradizioni che vi sono in quelle e di toglierle, e perciò vuol liberare la dottrina di Marx dalla dialettica hegeliana e dal blanquismo rivoluzionario. Egli combatte la dottrina dell'inevitabile e prossima catastrofe sociale e fa vedere come le statistiche sì inglesi, che tedesche che francesi provino come sia falsa l'asserzione di Marx che il movimento economico contemporaneo mostri una diminuzione relativa ed assoluta del numero dei possidenti. Se la centralizzazione dell'impresa è in alcuni rami dell'industria un fatto, è ugualmente vero che in tutta una intera serie di rami d'industria la media e la piccola impresa si mo-

strano capaci di vivere accanto alla grande, ed anzi da per tutto nell' Europa occidentale e nella parte orientale dell' America del Nord cresce la media e la piccola industria agricola e decresce la grande. Egli combatte pure l' interpretazione materialistica della storia e mostra come i fattori ideologici ed etici abbiano una parte sempre maggiore e più importante, e fa vedere pure come tutto il punto di partenza del movimento socialista ortodosso sia insostenibile. Il Socialismo non vuole, egli dice, dissolvere la società e proletalizzare tutti i suoi membri, ma lavora anzi per innalzare i lavoratori da proletari a cittadini, e per sviluppare in loro i sentimenti di solidarietà e di responsabilità. Esso è il legittimo erede del liberalismo, vuole che l' individuo sia libero da ogni costringimento economico nel suo movimento e nella scelta della professione, e perciò deve conservare le professioni dei singoli e deve aumentare il governo di sè. (1)

(1) Bernstein *Die Voraussetsungen des Sozialismus und die Aufgaben des Sozialdemokratie* Stuttgart 1899. pag V-VI, 7, 9, 11, 13, 19, 26, 30, 31, 45, 50, 55, 57, 65, 88, 128, 132, 138, 171. *Zur Gesch. u. Theorie d. Socialismus* Berlin 1901, pag. 177, 207, 303, 314, 318-9 *Wie ist wissenschaftliche Sozialismus möglich.* Berlin 1901, pag. 8, 20. In Italia si è reso di molto benemerito per la revisione critica del marxismo Benedetto Croce colle sue memorie pubblicate negli *Atti dell' Accademia Pontoniana* e nella *Riforma sociale.* Recentemente si è fatto campione delle tendenze riformiste del Socialismo il Turati, il quale combatte lo spi-

Cotesto indirizzo si diffuse anche tra i marxisti francesi e Belgi; i primi nel congresso di Nantes del 1894 su relazione di Lafargue ànno accolto il programma agrario che ammette la tutela e la conservazione dei contadini proprietari, i secondi ànno data grande importanza al movimento cooperativo e si sono associati ben volontieri a tutte le tendenze riformiste (1). In Inghilterra tale reazione contro l'ortodossia marxista fu ancor più accentuata dalla società fabiana, la quale prende il suo nome da fabio *cunctator* e non vuol saperne nè di rivoluzione, nè di lotta di classe, nè di avvento subitaneo del nuovo stato socialista. Essa sostiene necessaria una posizione critica verso Marx, le cui opinioni si devono in parte rigettare, perchè erronee ed antiquate, e ricerca il continuo e progressivo miglioramento della vita sociale da ottenersi coi mezzi pacifici (2).

rito anarcoide che à per caratteri il disdegno delle riforme, il semplicismo dei concetti, l'ossessione catastrofica ed il culto della violenza redentrice, e mostra come il compito del partito socialista italiano stia nell'estendere l'organizzazione del proletariato, nel creare e rafforzare la coscienza socialista delle masse, nell'agevolare le riforme tributarie e militari e nel preparare una seria ed efficace legislazione protettiva del lavoro industriale ed agricolo (*Il partito socialista e l'attuale momento politico*. Milano 1901, pag. 4-5, 15-16, 22).

(1) Vedi l'opera citata di VANDERWELDE ET DASTRÉE.

(2) Vedi i § 4 e 9 del programma della *Fabian Society*.

Quanta ragione abbiano coloro che vogliono rendere il socialismo più pratico e riformista e meno fatalista, lo prova l'esempio dell'Inghilterra, ove negli ultimi 60 anni per opera del movimento unionista si ottenero dei grandi progressi. Colà difatti i salari sono più alti sì relativamente che assolutamente, il tempo del lavoro è diventato minore, le condizioni del lavoro sono molto migliorate ed il tenore della vita è di gran lunga superiore; sì in città che in campagna le abitazioni sono divenute più belle e più igieniche, le condizioni sanitarie ànno subito una completa trasformazione, l'educazione del popolo è più estesa e più comprensiva ed i mezzi di cultura sono più di prima accessibili ai lavoratori. I potenti fattori di cotesto progresso sono stati: la legislazione sulle fabbriche, il movimento delle *trade unions*, il socialismo municipale, le cooperative, il sistema finanziario ed il controllo amministrativo accentrato, ed essi sono stati tanto efficaci che, mentre gli operai carbonieri del Northumberland erano stati ridotti dal capitalismo quasi a schiavi e totalmente abbruttiti, ora invece tengono il primo posto nella così detta aristocrazia dei lavoratori (1).

Non bisogna accusare i soli socialisti di semi-

(1) Webb, *England 's Arbeiterschaft* 1837-1897. Gottingen 1898. pag. 5, 8, 9, 10, 11, 26, 28, 30.

nare l'odio coll'esagerare la lotta sociale, perchè i fautori ciechi ed ostinati del capitalismo ed i *parvenus* fanno di tutto per riuscire allo stesso scopo. L'odio più che dalle prediche socialiste sorge naturalmente dal contrasto sempre più grande e più aperto tra le condizioni materiali e morali del proletario e quelle del capitalista, ed è aumentato dallo sperpero delle ricchezze, dallo sfarzo insolente ed insultante, dall'ostentata spavalderia e brutalità e dall'agire deliberatamente immorale e senza scrupoli, che i nuovi ricchi ostentano come segno della loro male acquistata ricchezza e del loro potere. Come si vuole che il popolo non odii il capitale, quando vede che questo troppo spesso si trova nelle mani di chi non l'à accumulato con assiduo e previdente lavoro, ma l'à ricavato dal giuoco e dalle truffe; quando vede che chi à rubato milioni in imprese pubbliche o si è appropriato nelle banche e nelle casse di risparmio i sudati risparmi della povera gente, non solo non è punito del mal fare, ma diviene barone, commendatore, senatore e si rende signore del comune, della provincia e dello stato, ed a lui tutti umili e supplicanti s'inchinano? Cotesti sono gli autori veri e soli dell'odio tra le classi sociali, ed andrebbero quindi come tali puniti; ma perchè ciò possa avvenire, bisogna che l'educazione morale abbia tolto da tutti i colti e gli incolti, i grandi ed i piccini quella

auri sacra fames che li rende timorosi e vili dinanzi al dio milione.

I nuovi ricchi per soddisfare i bisogni indefinitamente e rapidamente crescenti si sono presi tutti i diritti della proprietà secondo il diritto romano e li ànno spinti sino alla massima esagerazione, ed ànno gettati via tutti i doveri giuridici e morali che vi erano annessi. Non solo si sono disfatti di tutte le limitazioni e le servitù, che la legge e l'uso avevano adossato alla proprietà immobiliare, ma ànno fatto getto dei sentimenti di benevolenza paterna, che animavano nell'antico regime le relazioni tra signori e lavoratori. Per essi la beneficenza non è che ostentazione e *reclame*, oppure è mezzo per dominare; da per tutto essi non badano che al loro tornaconto ed al loro godimento, ed a ciò sacrificano la vita e l'onore degli altri, i quali sono stimati soltanto come strumenti e piedistalli della loro grandezza. La vita sociale è resa così impossibile, perchè vi manca l'armonico consenso e la solidarietà tra tutti i membri, e perciò è cosa della massima importanza ed urgenza il cercare di togliere le cause dell'odio e le stridenti opposizioni tra le classi sociali per mezzo di una riforma morale ed economica dell'attuale organizzazione.

9. — La causa precipua dell'attuale malessere sociale sta nella completa separazione del lavoro

e del capitale, nel fatto cioè che il capitalista è padrone di tutto, e l'operaio per vivere deve vendere il suo lavoro al minor prezzo possibile. Per togliere cotesto massimo inconveniente bisogna cercare con tutti i mezzi di restituire al lavoratore il possesso del capitale, e di impedire l'accentramento della ricchezza. A questo ultimo inconveniente si potrà ovviare facilmente, perchè la fonte delle grandi fortune sta nel monopolio, e quindi basterà che tutto ciò che è tale naturalmente e può diventarlo artificialmente venga esercitato dallo Stato e dai comuni e non sia mai affidato ad imprese private. La borghesia invece à voluto ridurre quasi a nulla la sfera economica dello Stato, basandosi sulla considerazione che l'imprenditore privato lavora con maggior speditezza, utilità ed efficacia; ma ciò non è sempre vero, come non è esatto che il lavoro dello Stato abbia da per tutto caratteri interamente opposti. Del resto è sommamente ingiusto e dannoso alla società che pochi privilegiati arrichiscano a spese della comunità ed ottengano lauti guadagni sfruttando i contribuenti. Lo Stato ed i comuni devono perciò avvocare a sè non solo quelle funzioni economiche che i singoli separati od associati non possono far bene, ma anche tutte quelle che costituiscono un monopolio, il quale si può ammettere soltanto se va a profitto della società. Come le poste, i telegrafi, le vie sono aziende

pubbliche, così le ferrovie, i canali, gli acquedotti, il gas, la luce e la forza elettrica, i tram e gli omnibus, le miniere, i mercati ed i *docks*, e le grandi industrie tenute in vita coi dazi d'importazione o coi premi di esportazione devono venire municipalizzate e socializzate. Egualmente lo Stato solo deve avere il monopolio della carta monetata, delle diverse forme privilegiate di credito e dei diversi istituti di assicurazione, per i quali la libera concorrenza è dannosa sì ai singoli individui che alla società intera.

Lo Stato potrà riformare la organizzazione capitalista non solo col fare ciò, ma più ancora ommettendo di compiere quanto ora fa. Essa si basa non sul lavoro ma sulla speculazione sfrenata e sul giuoco di borsa, è dovere quindi dello Stato non solo di vietare i contratti a termine, ma di togliere il maggior incentivo che questi trovano nell'esistenza dell'enorme debito pubblico, il quale coi soli interessi assorbe la parte maggior delle entrate. La progressiva riduzione e la futura abolizione del debito pubblico è una necessità sì economica che morale, e di ciò furono sempre coscienti gli uomini di stato inglesi ed americani, i quali furono e sono sempre penetrati dall'idea che il debito pubblico non è una condizione necessaria all'esistenza del bilancio, che le successive generazioni non devono portarne sempre il peso, e che

le generazioni presenti ànno invece il dovere di lavorare alla sua soppressione, e perciò cercarono con tutti i mezzi di diminuirne il peso (1). Gli Stati che aumentano continuamente il loro debito non solo dànno il peggior esempio d'imprevidenza e di dissipazione del proprio e di appropriazione dell'altrui, e rendono inevitabile la bancarotta finale, ma permettono la costituzione di un ceto di persone parassite, i *rentiers*, i quali senza alcuna fatica si godono nell'ozio i frutti del lavoro altrui. Per riuscire all'abolizione del debito pubblico bisogna riformare radicalmente le finanze, togliere le tasse indirette, che gravano penosamente sulle classi basse, e trovare una forte entrata nella tassa progressiva sulla proprietà e sull'eredità. Mentre le piccole quote dovrebbero essere esenti, e mentre i redditi del lavoro personale dovrebbero essere legermente tassati, si dovrebbe gravare la mano sulle grandi fortune che sentono molto poco l'aggravio che dànno loro le attuali imposte. L'eredità dovrebbe poi essere riformata del tutto; la testamentaria si dovrebbe ammettere soltanto per opere di beneficenza, d'istruzione e di utilità pubblica, e la successione legittima dovrebbe essere ristretta ai soli figli, coniugi e fratelli, per cui in mancanza di questi dovrebbe essere devoluta allo Stato

(1) Levy *La dette anglaise* nella *R. d. d. M.* 15 Sept. 1898, pag. 280, 301.

ed al comune. Così si ricaverebbe una forte entrata e si impedirebbe sì la formazione di troppo grandi fortune, che l'immiserimento delle classi basse e medie.

Lo Stato deve inoltre togliere ai privati il monopolio della terra, distruggendo non la proprietà privata, ma l'abuso che di questa à fatto il capitalismo. La proprietà privata della terra è una formazione storica, la quale trova la sua giustificazione nel bisogno di favorire la coltura intensiva coll'assicurare il godimento del capitale e del lavoro impiegato nella trasformazione e nel miglioramento della coltura. Tale è il fine a cui serve, ed essa è quindi giustificata soltanto entro a cotesti limiti, mentre al di là non valgono più il diritto e l'equità, i quali perciò non possono dare alcuna giustificazione nè del latifondo nè della rendita fondiaria. Il primo è il frutto della prepotenza, e la seconda proviene dal fatto che l'accrescimento e l'accentramento della popolazione dànno ad alcuni terreni maggior valore che agli altri, ed ambidue sono cause della formazione della classe dei grandi proprietari che non si occupano affatto dei loro fondi ma si limitano ad intascarne la rendita, la quale cresce sempre più, mentre scema il profitto dei lavoratori. La sola piccola proprietà rurale è basata sulla giustizia ed è di grande utilità sociale sì economica che morale, e questa

diverrà ancora maggiore e perderà gli attuali inconvenienti, quando la diffusione dell'istruzione farà comprendere ai contadini la necessità di migliorare i metodi di coltura e di avere colla cooperazione e coll'unione tutti quegli strumenti e quelle materie prime che sono necessarie alla coltura intensiva moderna, e così unendo la scienza alla solerzia ed alla previdenza si otterrà il massimo reddito.

È assolutamente necessario di principiare la riforma sociale dalla socializzazione del latifondo e dalla sua divisione forzata tra i contadini, perchè nella mancanza che questi risentono della terra sta la causa precipua del malessere sociale (1). Per quanto si rimproverino i seguaci del George di essere unilaterali e di fare il giuoco della proprietà mobiliare, essi ànno ben ragione di sostenere la necessità e l'urgenza della socializzazione della grande proprietà immobiliare, non solo perchè il contadino è l'operaio che sta peggio di tutti, ma anche perchè le di lui triste condizioni ànno una fatale ripercussione sulle condizioni dei lavoratori delle fabbriche. Questi in causa della rendita percepita dal proprietario pa-

(1) La importanza della terra libera fu riconosciuta pienamente dal Loria nei suoi diversi scritti. Che la mancanza della terra sia la causa prima che riduce e mantiene l'uomo nella schiavitù moderna, fu mostrato anche dal Tolstoi (*La schiavitù moderna*, Genova 1901, pag. 63-4).

gano a caro prezzo quanto loro abbisogna per vivere, e per di più si vedono continuamente minacciati e soppiantati dai contadini, che stanchi dei patimenti e della fame abbandonano le terre ed accorrono nelle città, ove costituiscono quella che il Marx chiamò l'armata industriale di riserva. Cotesta offrendo il proprio lavoro a qualunque prezzo, diviene la causa precipua dei bassi salari ed impedisce ogni stabile miglioramento degli operai, percui per riuscire alla riforma sociale bisogna impedire l'accorrere affanoso dei contadini nelle città e permettere loro di avere disponibile nelle campagne una quantità sufficiente di terra, la quale non possa essere loro tolta. A tal fine mira l'istituzione dei beni di famiglia inalienabili, insequestrabili ed indivisibili, che si è tentata in America, Austria, Germania ecc. (*Homestead, Anerbenrecht*), ma cotesto tentativo non ebbe molto successo, mentre invece molto meglio riuscì la legislazione fondaria dell'Australia e della Nuova Zelanda. Colà si pose l'imposta progressiva sulla grande proprietà, si procedè all'espropriazione delle grandi tenute per dividerle in piccoli lotti e si favorì con sovvenzioni, prestiti ed esenzioni la piccola proprietà in modo da conservare non solo, ma di aumentare anzi la classe dei lavoratori proprietari (1).

(1) Metin. *Le socialisme sans doctrine* Paris 1901, pag. 24, 38, 42, 57.

La borghesia à fatto ogni sforzo per distruggere la proprietà pubblica dei comuni, dello stato, delle chiese e delle opere pie, ma il progresso sociale richiede che si ritorni ad essa, perchè, mentre deve sparire il latifondo privato, è necessario che una buona parte della terra sia accentrata in mano di enti morali e che ci sia quindi un mezzo di rendere sempre accessibile la terra ai lavoratori, ai quali si potrebbe dare in affitto le terre pubbliche ed in enfiteusi le terre non ancora coltivate. Oltre al monopolio della terra coltivata, bisognerebbe togliere quello dei terreni da fabbricare nelle grandi città, non essendo giusto che pochi speculatori guadagnino enormemente in seguito all'accrescimento progressivo dell'agglomerazione urbana.

La plutocrazia à tentato sia colla finanza che coll'inganno di distruggere la piccola proprietà e la bassa borghesia, mentre invece il ceto medio costituisce la forza viva della nazione, perchè unisce all'indipendenza economica la laboriosità e l'abilità. Usciti dalla plebe il contadino proprietario e l'artigiano si sono fatta una posizione colle loro doti personali e col loro lavoro, sono quindi esempio di sana vita morale a tutte le altre classi sociali, tra le quali essi servono di graduale passaggio, togliendovi così la troppo recisa opposizione. Essi sono insieme lavoratori e capitalisti, lavorano insieme agli operai, i quali lungi dall'odiarli

vedono in loro ciò che essi stessi potranno diventare coll'abilità e col lavoro.

Si dirà che coteste relazioni amichevoli sono smentite dall'esperienza, la quale ci mostra come l'operaio della grande industria stia molto meglio degli altri, ma se cotesto ora è vero in molti casi, ciò si deve soltanto all'azione di circostanze accessorie e contingenti. Se il contadino e l'artigiano si mostrano spesso duri contro gli operai, ciò non è da ascriver loro a colpa, poichè proviene dalla difficile posizione che è loro fatta dal capitalismo. Per lottare contro la grande industria e per sostenersi nell'accanita concorrenza devono assottigliare il salario ed aumentare le ore di lavoro agli operai, il che non farebbero se la società e lo Stato li aiutassero, invece di nuocere loro. Lo Stato dovrebbe favorire la conservazione e lo sviluppo della piccola borghesia, dovrebbe esentarla dalle troppo gravose imposte e favorire la costituzione delle cooperative di produzione, di consumo, di costruzione e di credito. Non si può dire che il progresso sociale porti necessariamente alla sparizione della classe media, perchè se lo sviluppo delle cooperative di consumo farà diminuire il numero dei piccoli negozianti e degli esercenti che s'interpongono con grave danno tra il produttore ed il consumatore, le cooperative di produzione e di credito faranno crescere il numero

dei piccoli proprietari. Egualmente non potrà neppure sparire l'artigiano, necessario per i lavori di adattamento, aggiustatura, ripulitura ecc., i quali non sono accessibili alla grande industria. Il ceto medio deve quindi rimanere quale il cemento del corpo sociale, tanto più che esso è quello che permette il continuo progressivo innalzamento degli individui, senza del quale non vi può essere civiltà.

10. — I vecchi sostenitori del lasciar fare e del lasciar passare scompaiono gradatamente, ed è quasi del tutto sparita la concezione manchesteriana, la quale considera il lavoro come un semplice mezzo di produzione e non tiene alcun conto della personalità etica del lavoratore, percui ormai tutti sono convinti della necessità di tutelare l'operaio e di toglierlo dalla schiavitù e dall'abbruttimento in cui la degenerazione del capitalismo l'aveva ridotto. In tutti gli Stati si sviluppa sempre più la legislazione sociale per tutelare la vita e la salute del lavoratore, per assicurare la sua esistenza nell'invalidità e nella vecchiaia, per innalzare la sua indipendenza e capacità, per migliorare la sua vita famigliare e per renderlo partecipe dei beni della civiltà. Sorsero così le leggi sulle fabbriche e sulle abitazioni, sul lavoro dei fanciulli e delle donne, sulla libertà delle coalizioni e degli scioperi, e sugli infortuni del lavoro, e si cercò sì con società libere che

con istituzioni di Stato di assicurare il pane alle famiglie nei casi di malattia, di mancanza involontaria di lavoro, d'invalidità, di vecchiaia e di morte del loro capo. Gli stessi capitalisti più previdenti ànno cercato di aiutare gli operai con istituzioni cooperative di mutuo soccorso e con case operaie, che tennero sotto il loro patronato, ma cotesta forma, che sa troppo di soggezione e di avvilimento, non è accetta agli operai, i quali cercarono di procurarsi tutti cotesti vantaggi con società libere di mutuo soccorso, di cooperazione e di resistenza. Queste giovarono di molto a migliorare la loro condizione, e ad organizzarli, ad educarli, a renderli atti alla vita civile e a far loro acquistare il posto cui ànno diritto nella vita economica e politica della nazione. Esse sono l'unico mezzo sì per distruggere la prepotenza del capitalista e per costringerlo a rispettare il lavoratore, come per impedire che questo cerchi un rimedio ai suoi mali nelle utopie socialiste e nella distruzione della società. L'opera riformista delle unioni operaie deve essere completata dalla generalizzazione del sistema della cooperazione e della partecipazione agli utili, in modo da sostituire al salariato l'associato, e di trasformare l'operaio in socio dell'impresa, togliendo così l'opposizione radicale tra capitale e lavoro.

Contro cotesta opera pacificatrice e migliora-

trice sta una gravissima obbiezione. Come volete, si dice, ottenere tutto ciò dallo Stato moderno, se esso è il prodotto ed il sostegno del capitalismo, il cui utile soltanto ricerca? Che lo stato moderno sia borghese ed anzi servo della plutocrazia, è un fatto incontestabile, ma è pur indubitale che esso va continuamente trasformandosi verso il governo democratico in seguito all'organizzazione del proletario, ed alla missione morale e politica che questo intende di compiere giovandosi dell'istruzione del popolo e del suffragio universale accordati dalla borghesia. Lo Stato democratico dovrà esercitare sempre più una funzione di tutela sociale e di civiltà, ed a ciò riuscirà tanto meglio, quanto più l'educazione morale e civile di tutte le classi sociali avranno fatto riconoscere la necessità di trasformare il dominio della forza in quello del diritto. Si obbietterà che lo Stato è per sua natura lo strumento che permette il dominio della minoranza sulla maggioranza; ciò è vero e non può essere altrimenti, perchè la società non è un tutto omogeneo composto di elementi egualmente civilizzati, ma è un complesso eterogeneo di gruppi di diversa coltura intellettuale e morale. Sarà quindi sempre necessario che i più sviluppati dominino quelli che lo sono meno, ma cotesta supremazia non deve servire allo sfruttamento del maggior numero ma alla loro educazione ed a far penetrare in tutte le

classi i frutti della civiltà. Perchè però ciò possa avvenire è necessario che parallelo al progresso della democrazia e dell'azione civilizzatrice dello Stato vada lo sviluppo della moralità, ed anzi che questo preceda quello, perchè altrimenti l'azione sociale condurebbe soltanto all'oppressione ed allo sfruttamento del popolo da parte delle consorterie e dei partiti, col mezzo dei quali il politicante disonesto e scaltro diverebbe il padrone della società. Moralità dei cittadini e loro partecipazione attiva e continua alla cosa pubblica sono gli unici mezzi necessari per togliere cotesti inconvenienti, ed è appunto perciò che noi abbiamo sempre insistito nel mostrare l'importanza della soluzione morale della questione sociale, la quale, se si volesse altrimenti risolvere con misure politiche e coattive, renderebbe più grave l'attuale disagio e spingerebbe alla distruzione della civiltà.

S'obbieterà contro la democrazia che essa porta necessariamente al governo dei politicanti ed al ritiro dalla vita pubblica delle individualità superiori, ma ciò avviene ora in America, perchè l'incessante emigrazione à formato colà una massa di persone ignoranti ed abbruttite, le quali si lasciano ben volontieri corrompere e guidare dai politicanti. Ma quando gli operai saranno più istruiti e vivranno in condizioni veramente umane, non avranno nessuna ragione per seguire i mesterianti della po-

litica, i quali non potranno più nè svegliare i loro istinti brutali, nè corromperli con denaro, ecc., sicchè quelli dovranno seguire i sani suggerimenti dei migliori e più competenti cittadini dopo averli esaminati ed approvati. La democrazia non potrà più essere allora il dominio degli ignoranti e dei poveri incapaci, sfruttati e guidati da pochi disonesti e malvagi, ma sarà il governo dei migliori sostenuto dalla cooperazione cosciente e dalla vigilanza continua di tutti i cittadini, abituati nelle società operaie e nelle comunità a governarsi da sè ed a non subire mai la prepotenza altrui.

Contro l'azione della morale nella vita pubblica si oppone da molti la differenza tra la morale privata e la pubblica, e l'impossibilità di portare in questa gli stretti criteri di quella. Noi non possiamo però ammettere cotesta duplicità, perchè se l'etica è la norma della vita sociale, dovrà valere sì nella vita privata che nella pubblica. È vero che le relazioni morali furono per molto tempo ristrette da prima alla famiglia, poi alla città ed alla nazione e che esse fuori di cotesti gruppi erano sostituite dalle guerre e dall'odio, ma è pur vero che l'amore e la solidarietà sono andati progressivamente estendendosi a tutti gli uomini persino ai nemici. La pretesa opposizione tra la morale interna e quella esterna al gruppo sociale non può servire di fondamento alla distinzione tra la morale privata e la pubblica, per-

chè questa al di là della seconda comprende anche tutte le relazioni politiche tra i cittadini dello stesso Stato incluse nella prima, e perciò per quanto differente in alcuni particolari dovrà essere sempre essenzialmente eguale a quella. Ciò è tanto vero che moralità pubblica e privata procedono sempre parallele, e che l'immoralità pubblica non può alla lunga coesistere colla moralità privata. Ed in vero la menzogna e la corruzione, se dominano nella politica, finiscono col penetrare anche presso il focolare domestico, perchè non può l'uomo avere contemporaneamente due coscienze opposte, e perchè il successo e la ricchezza dei malvagi producono la distruzione di ogni alta idealità morale, la quale si finisce col ritenere come l'avanzo di una superstizione del passato.

Nè si può citare l'esempio di uomini privatamente onesti ed immorali invece nella vita pubblica, perchè l'uomo che corrompe gli altri non è nè può essere onesto e morale, come si vede dal fatto che, se fosse tale, sarebbe obbligo suo di non lasciar rubare gli altri e di non corromperli. È tanto ladro chi ruba che chi tiene la scala, dice il proverbio, ed un uomo che governa colla corruzione e col permettere il mal fare, anche se non ricava alcun utile personale da ciò, è sempre immorale. Se l'opinione pubblica fosse più morale e più esigente, non permetterebbe l'immoralità nella vita pubblica, la quale

non è che il sintomo della mancanza di ogni idealità etica, come lo prova il fatto che quando questa rifiorisce, quella sparisce appunto in seguito alla reazione dei cittadini onesti. Ogni disonestà politica sarà quindi impossibile, quando tutti avranno compresa la necessità di una larga ed intima solidarietà sociale, e quando lo spirito pubblico eserciterà con zelo e coscienza la sua funzione censoria.

CONCLUSIONE

Compito nostro si era quello di esaminare quale forma dovesse prendere la religione per mantenersi in armonia colla filosofia scientifica, e per conservare ed aumentare l'energia morale dell'umanità. Abbiamo perciò studiati i fattori originari della religione e visto come questi consistessero nella credenza ad un essere spirituale e nel sentimento di dipendenza dell' uomo da questo essere e nel desiderio di togliere cotesta per mezzo dell'adorazione. Abbiamo mostrato come tale religione originaria rappresentasse lo stato primitivo e transitorio dello sviluppo intellettuale dell' umanità, e si trovasse quindi in opposizione completa colla scienza e colla filosofia, le quali bandirono ogni elemento soprannaturale e fecero scorgere la nullità dei tentativi dell' uomo di liberarsi dalla dipendenza del mondo esteriore per mezzo della preghiera, dei sacrifici ecc. La filosofia scientifica non poteva accettare nessuna forma di Teologia, neppure

quelle di Teismo, Deismo, Panteismo o Cosmismo; ma da ciò non si doveva concludere che escludesse ogni religione, giacchè questa, oltre alla credenza originaria negli dei, include un altro elemento, la cui importanza andò man mano crescendo sino a divenire predominante. Cotale elemento consiste nell'ideale morale, che le più recenti credenze religiose svilupparono a detrimento della Teologia, cui l'avevano unito; noi abbiamo visto però come tale unione non fosse necessaria, ma come anzi Etica e Teologia fossero in opposizione tra di loro. Giovandoci dell'esempio dell'esistenza di grandi religioni morali atee, abbiamo mostrato come, basandosi sul solo ideale umano, si possa fondare una religione, che à tutte le caratteristiche essenziali delle altre, e che sola è in armonia colle dottrine della filosofia scientifica. Ci siamo poi accinti a far vedere come la fondazione di questa nuova religione fosse una necessità nel nostro secolo per togliere l'immoralità crescente, per impedire la decadenza politica e sociale e la degenerazione fisica e per sciogliere la questione sociale. Abbiamo inoltre mostrato come essa fosse di grande vantaggio per la società non solo, ma anche per l'individuo, il quale trova così sfogo alle sue più nobili aspirazioni ed ai suoi migliori bisogni emozionali.

Noi possiamo da ciò concludere come la filo-

sofia scientifica, lungi dall'avere un'influenza funesta sulla vita emozionale dell'uomo, non faccia altro che svilupparla e migliorarla portandola sino alla sua massima perfezione ora possibile. Essa non si limita a togliere l'uomo dall'utilitarismo egoistico, non cerca soltanto di sviluppare i sentimenti altruistici, e di porre quale obbligo il vivere in perfetta armonia colle leggi morali, ma spinge anche a migliorare continuamente queste, ed a realizzare progressivamente l'ideale della moralità. Questa non si limita più ad un numero ristretto di persone, nè si estende soltanto ai doveri verso i propri parenti, concittadini o connazionali, ma si allarga a tutta l'umanità, ed abbraccia i doveri, che l'uomo à verso ogni sue simile. Essa riunisce tutti gli uomini in una sola religione ed in una sola chiesa, li fa tutti dediti al culto dello stesso ideale, fa sparire ogni barriera tra nazioni e razze, toglie gli odii che una lunga sequela di fatti storici ànno posto tra uomo ed uomo, e cerca di realizzare quelle massime di solidarietà, di eguaglianza e di umanità, le quali da molti secoli formano il sogno più caro delle menti più elette. Cotesto è ancora un ideale per noi, ma essa può confidare che l'ideale dell'oggi sarà la realtà del domani, e che lo sviluppo dell'istruzione scientifica, il progresso delle scienze naturali e sociali, l'aumento delle mutue relazioni

tra gli uomini, facilitate dai nuovi mezzi di rapida comunicazione, aiuteranno l'opera della nuova religione e faranno dell'umanità intera una sola società civile, e sostituiranno all'individuo isolato, al membro della famiglia e della tribù, al concittadino, al connazionale l'*uomo,* sempre eguale in diritti e doveri a qualunque razza, paese e nazione appartenga, e legato da intimi legami di amore e di solidarietà con tutti gli altri uomini.

E molto facile dire
per soddisfare al bisogno delle fintesi
l'ideale dell'uomo
è l'indipendenza (libertà)
la solidarietà dei valori
Cfr 405
Ma di far convergere
ad uno i tre
di dar il primato alla vita morale per
io non mi sento

APPENDICE

IL MOVIMENTO CATTOLICO CONTEMPORANEO

1. — Nell'ultima parte del secolo XIX il movimento scientifico antiteologico non soltanto non à progredito, ma anzi à perduto moltissimo in estensione ed in importanza, e ciò in seguito all' espandersi di una forte reazione mistica, la quale diede nuova vita alle antiche religioni e scosse la fiducia e la speranza che l' uomo aveva riposto nella scienza. Cotesta reazione però non à, malgrado le sue continue conquiste, il grande valore che le attribuiscono i neo convertiti alla fede, poichè essa non sgorga dalla riviviscenza dell' intimo sentimento religioso, ma da gretti calcoli utilitari e dalle disillusioni provate in seguito alle svanite speranze negli effetti pratico-emozionali della scienza. E in vero si grida contro di questa e si predica la di lei bancarotta, non perchè si sia arrestato il grande progresso scientifico che caratterizza il nostro tempo, ma esclusivamente perchè non si sono realizzate le illusioni che si erano formate coloro che pretendevano di acquistare per mezzo di essa una conoscenza assoluta, perfetta e completa delle cose in sè. La tendenza primitiva di voler tutto sapere, tutto spiegare è rimasta tanto forte nell' uomo, che egli non si adatta a riconoscere la relatività, la limitazione e l' imperfezione della scienza, e non si accontenta della lenta e progressiva eliminazione della nostra ignoranza, ma

pretende con vuote parole, che risuonano quali formole magiche, di svelare i misteri che ci circondano. Il dogmatismo metempirico aveva tentato sempre di far ciò con costruzioni ideali, ma tutte le sue spiegazioni erano cadute dinanzi al criticismo, il quale mostrava l'impossibilità di andare al di là della nostra esperienza. Si cercò perciò di pervenire allo stesso risultato basandosi sulle scienze, ma queste non potevano togliere le lacune nè le limitazioni del nostro sapere che ricorrendo a concezioni simboliche illusorie ed a vuote parole, le quali non potevano pretendere di spiegare la realtà.

Il dogmatismo scientifico vedeva così distrutti tutti i suoi castelli in aria, e da questa mala riuscita dei suoi tentativi veniva confermata la dottrina critica, che sostiene la relatività della nostra conoscenza, ma a cotesta conclusione non si acconciarono i molti che pretendono di tutto sapere, i quali cercarono di soddisfare cotesto desiderio ricorrendo al misticismo, all'occultismo ed alle religioni. Non si deve credere che essi col far ciò soddisfaciano un bisogno imperioso della natura umana, perchè, questa se aspira ardentemente all'unità ed all'integrazione della conoscenza, non sente la necessità della conoscenza assoluta sull'intima essenza delle cose. La cognizione di fatti è un mezzo per l'uomo non un fine, essa è soltanto uno strumento che gli serve per la vita pratica, cioè per adattarsi all'ambiente e per trasformare questo a seconda delle sue aspirazioni e delle sue forze, e perciò si occupa esclusivamente del nostro mondo fenomenico. Da cotesta limitazione nessun vantaggio ne viene all'uomo, perchè per lui esiste ed à valore soltanto ciò che agisce sopra il suo organismo psicofisico; tutto il resto

è come non esistesse e rimane per sempre e del tutto ignoto, non potendo nè la scienza, nè la filosofia togliere la relatività della nostra conoscenza, ma limitandosi esse sempre ad integrare, ordinare ed interpretare l' esperienza per mezzo di concetti e di teorie, i quali sono dei simboli soggettivi e progressivi che riassumono e fissano i risultati delle nostre investigazioni soggettive. Cotesta scienza relativa e progressiva basta allo scopo che si prefigge l' uomo nella conoscenza; ella ci dà una interpretazione della natura quale appare a noi, ci permette di cogliere la verità sicura ed indubitabile, per quanto relativa, e di agire sulle forze dell' ambiente per adattare questo ai nostri bisogni. Tutto ciò che va al di là non à alcuna importanza nè teoretica nè pratica per l' uomo, anzi non esiste affatto per lui, e se ciò non ostante egli si ostina in cotesta vana ed inutile ricerca, si è perchè nei primordi della civiltà, quando le sue funzioni psichiche erano debolmente sviluppate, egli cercò di superare l' azione nefasta delle forze naturali e di ottenere la felicità e la pace dell' animo per mezzo della credenza in esseri soprannaturali. Anche quando la scienza gli apprese il vero ed unico modo per vincere la natura, l' uomo rimase per tradizione storica fermo a cotesta credenza, perchè egli sperò di ottenere per mezzo delle arcane potenze divine il raggiungimento di tutti i suoi sogni e di tutte le sue speranze, le quali vanno molto al di là di ciò che si può ottenere coi mezzi naturali.

Tale ragione intellettuale vale soltanto per una piccola schiera di pensatori, ma non per la gran massa dei neo-credenti, i quali invece sono stati respinti in braccia alla religione da motivi economici e politici. Si rinnova il fenomeno di reazione contro la ragione

e di rifugio nell' autorità che dominò la prima parte del XIX secolo, e che ebbe la sua maggiore manifestazione nel fiorire della scuola romantica. Questa contro l' Illuminismo ed il Razionalismo del secolo XVIII fece risaltare l' autorità della tradizione storica come principio conservatore della società, ed oppose ad essa la ragione quale causa dissolvente dell' ordine sociale. Perciò tutti gli animi stanchi delle rivoluzioni, desiderosi dell' ordine ed anelanti a conservare le ricchezze ed il potere acquistato si volsero alla religione e la invocarono quale freno sociale, e cercarono per mezzo della storia e della poesia di far retrocedere l' Umanità sino al Medio Evo. La stessa cosa fa ora la Borghesia spaventata e minacciata dal Socialismo. Come la nobiltà del vecchio regime era volterriana, ma ridiventò religiosa e bigotta dopo la rivoluzione, egualmente anche quella fu da prima atea e materialista, perchè tutta intenta ai guadagni che le procurava l' utilitarismo industriale, ma quando vide crescerle contro la potenza del proletariato, ridivenne religiosa, non per intimo bisogno del cuore, ma per servirsi della Chiesa come di uno strumento che le permetesse di dominare il popolo. Cotesta è la fonte precipua dell' attuale reazione religiosa, e ciò risulta evidente dal fatto che la religione che più di ogni altra à guadagnato si è il Cattolicismo, appunto perchè quivi lo spirito di autorità e di tutela è spinto al massimo grado.

2. — Come ben dice il Paulsen molti ai nostri giorni sono condotti al Cattolicismo in seguito al loro amore dell' autorità e del dispotismo e molti in seguito alla nevrastenia ed al sentimentalismo femmi-

nino (1). Tutti coloro che amano la mole vita sensuale e sentimentale, accorrono alle funzioni del culto cattolico, ove le arti belle si uniscono a solleticare la sensibilità; e tutti i deboli, gli stanchi e gli svogliati, tutti coloro che sono privi di idee e di iniziativa propria, sono ben contenti di vedersi guidati dal pulpito e dal confessionale nelle grandi e nelle piccole cose; ed egualmente coloro che amano tiraneggiare e dominare, sono lieti di poter ricorrere all' aiuto della ferrea organizzazione della gerarchia papale. Inoltre, come dice bene il Milsand, il Cattolicismo non è soltanto un sistema di costrizione, ma è pure un sistema di seduzioni, di indulgenze e di dispense malsane, ed

(1) PAULSEN, *Kant, der Philosoph des Protestantismus* Berlin 1899 pag. 30, 32. In Francia il maggior numero degli scrittori convertiti è dato dai letterati e non dagli scienziati e dai filosofi; se tra i primi si possono contare Brunetiere, Coppée, Huysmann, Verlain, ed altri minori, tra i secondi invece non vi è chi da positivista o da agnostico sia ritornato alla Chiesa e si sia fatto apostolo del vecchio dogma, come à fatto Ausonio Franchi da noi. Sulle cause puramente utilitarie ed egoistiche di coteste conversioni ci dà buone informazioni il padre SEMERIA. Egli dice: Brunetiere era cattolico ancor prima di essere cristiano, egli trovava nella chiesa cattolica in tutto il suo vigore quel principio di autorità, di cui la sua anima era per indole sitibonda; Coppée tra gli spasimi del dolore à sentito il bisogno di un conforto stabile divino, e per ciò è ricorso al Cristianesimo; Huysman invece si è volto al Cattolicismo, perchè è bello ed è fonte di piacere. Il primo è l'uomo d'ordine, il secondo l'uomo bisognoso di conforto, il terzo l'esteta sitibondo del bello (*Gente che torna, gente che si muove, gente che si avvia* Genova 1901, pag. 14, 15. 18. 33).

anzi ciò che fa più male è la sua azione spirituale, cioè la maniera in cui lusinga le inclinazioni per preparare gli spiriti e le volontà all'obbedienza. Esso guadagna gli uomini servendosi della pigrizia morale, promettendo di dare a ciascuno la soluzione di tutte le difficoltà ed il secreto di tutti i risultati avvantaggiosi senza che vi sia bisogno che ei si prenda alcun pensiero, nè che divenga buono e saggio (1).

Il Cattolicismo è sempre stato da per tutto ligio alle alte classi sociali ed à cercato di aiutare il potere politico nella lotta contro le nuove tendenze democratiche, perchè à visto molto bene che esse sono la negazione della sua dottrina. Questa non riconosce nessuna libertà nell'uomo, ma lo vuole continuamente sorvegliato e custodito dal clero, e dà a questo un potere soprannaturale che lo pone al di sopra di tutti gli altri uomini non solo, ma ne fa anzi il centro di tutta la vita sociale, tanto che tutte le altre funzioni devono servire di mezzo per difendere ed aumentare il potere della Chiesa. La democrazia è pure la negazione della sua organizzazione autocratica, la quale si fonda sul potere assoluto del papa infallibile e fa discendere da questo per delegazione tutte le funzione dei vescovi e dei sacerdoti, i quali non vengono eletti dal popolo nè ànno alcuna relazione di dipendenza coi fedeli; mentre invece i principî democratici richiederebbero una organizzazione opposta, che ciò le nomine procedessero dai fedeli ai sacerdoti, da questi ai vescovi e da questi infine al papa. Anche se la chiesa cattolica perdesse il suo carattere di potenza politica rimarrebbe

(1) Milsand, *Le catholicisme et le mal de notre epoque.* Paris 1898. pag. 117.

sempre la negazione del libero governo democratico, perchè la autocrazia papale è la conseguenza inevitabile della dottrina dogmatica sui sacramenti. Il sacerdote è del tutto diverso dal laico, perchè è il solo intermediario necessario tra l'uomo e Dio, e tale potere gli viene dall'ordine sacro conferitogli dal Vescovo, il quale può dargli tale autorità, soltanto perchè fu nominato dal papa a reggere la diocesi, sicchè il solo vero e sommo pastore è il papa, e gli altri non sono che suoi delegati.

La borghesia aveva da prima considerato il papato come il suo peggior nemico, ora invece riconosce la opportunità di servirsi di questa potente forza aristocratica e conservatrice per tenere in freno il popolo e per distruggere le tendenze socialistiche. Ciò era già stato vaticinato più di 30 anni fa dal Mamiani, il quale diceva: quando ad ogni costo si vuole sicurezza del mio e del tuo, quando tutti temono di sprofondare, qualunque rimedio par buono e la frataglia e l'Inquisizione che oggi si abbominano, domani sembreranno i soli riparatori dell'infetto corpo sociale (1).

Il Cattolicismo per mezzo dei suoi scrittori e vescovi mostra continuamente alla borghesia la necessità di stare strettamente attaccata alla Chiesa, ed a prova di ciò basterà che riportiamo quanto dice uno dei meno intransigenti tra i vescovi italiani: il Bonomelli. La società moderna, egli dice, è costretta a decidersi; per essa non vi ànno che due partiti: o gittarsi con coloro che rigettano la Chiesa, non vogliono saperne di religione e di Dio, e precipitare pre-

(1) Mamiani, *Il senso morale degli italiani.* Milano 1868, pag. 41-2.

sto o tardi in fondo all' abisso dell' anarchia, oppure rivolgersi alla Chiesa, stringersi alla religione e ritornare a Dio. Per la società presente non vi è speranza di salvezza che nel ritorno pronto, schietto, pieno e generoso alla Chiesa cattolica, alla sua opera essenzialmente riparatrice e conservatrice. La religione è un elemento potentissimo di ordine pubblico, una guarentigia saldissima per il rispetto dovuto a tutti i diritti. È una follia, un suicidio, quello che commettono gli uomini della ricchezza, quando la combattono. Bisogna che vi persuadiate ricchi e signori; la speranza della vita futura, legata unicamente alla religione, è il solido e valido contrappeso delle ineguaglianze dolorose della vita presente. Se vi sono uomini, che abbiano interesse a mantenere in onore il principio religioso e ad informare profondamente la moltitudine colla parola e coll' esempio, sono i ricchi, i proprietari, quelli che stanno in alto, tanto che possiamo dire che, se la religione non ci fosse, la dovrebbero introdurre almeno nel loro proprio interesse. Il principio religioso è difatti l' argine più saldo contro l' impeto della fiumana socialista, perchè raffrena le cupidigie, consacra i diritti, ed in nome di Dio inculca la rassegnazione (1).

(1) Bonomelli, *Problemi e questioni del giorno* Milano 1892. pag. 121, 462-3-4. Anche il gesuita Cathrein dice che la radice più profonda del Socialismo sta nel concepire il mondo senza Dio e senza spirito. Ammesso che con questa vita tutto finisca, chi oserà pretendere che i poveri e gli oppressi sopportino con pazienza e con rassegnazione la loro dura sorte e se ne stiano tranquilli a vedere altri vestiti di seta e di porpora sedere ogni dì a lauta mensa. (*Il Socialismo* Torino 1900, pag. 107).

Che i borghesi abbiano compreso cotesti avvertimenti, si vede chiaramente da quanto avviene nei paesi, ove più ferve la lotta col Socialismo. Così nel Belgio i partiti liberali moderati vanno rapidamente sparendo e restano soli a disputarsi il campo i cattolici ed i socialisti, ed il numero dei primi è aumentato dai ricchi liberali, i quali trascinati dallo spirito di classe sacrificano le loro opinioni filosofiche e dànno il loro voto ai candidati cattolici (1). Anche in Francia quanto maggiori sono i progressi della democrazia e del socialismo, tanto più l'alta e media borghesia si approssimano alla chiesa cattolica e confidano agli istituti ecclesiastici l'educazione dei loro figli (2). In Inghilterra ed in America le conversioni al cattolicismo non avvengono tra i popolani ma tra i nobili ed i ricchi (3), i quali sentono il bisogno di stringersi intorno ad un'autorità superiore, la quale colla dottrina immutabile e colla forte organizzazione tuteli i loro diritti e le loro proprietà. Alla stessa reazione delle classi alte contro il liberalismo si deve il movimento di Oxford, che condusse la chiesa alta anglicana al Ritualismo, il quale la distaccò dal pensiero protestante e l'avvicinò sempre più nella dottrina e nel culto al cattolicismo (4) A questo sono spinti quelli tra i protestanti i quali temono che i progressi della scienza atea e del Socia-

(1) Destrée et Vanderwelde op. cit. pag. 217.

(2) Ribot A. *La reforme de l'ensegnement secondaire.* Paris 1900, pag. 147.

(3) Leclerc, *Choses d'Amerique* Paris 1895 pag. 217.

(4) Polt, *Der englische Ritualismus der Gegenwart, nei Preussische Iahrbücher* August 1899, pag. 217-8, 243.

lismo non distruggano il Cristianesimo, e cercano di rinforzare questo per mezzo dell' unione delle diverse confessioni e per mezzo dell' aiuto della più potente e più conservatrice tra esse. Perciò la Chiesa cattolica guadagna proseliti ed ammiratori, tanto più che molti dei vescovi e dei pastori protestanti desiderano di togliersi dalla dipendenza del governo civile, e bramano di godere le libertà ed i privilegi del clero cattolico, e molti pure sentono come il principio peculiare della Riforma conduca necessariamente al razionalismo ed al teismo e quindi distrugga le dottrine peculiari del Cristianesimo.

3. — Contro quanto abbiamo detto si potrebbero addurre due fatti, i quali implicano l'esistenza di tendenze liberali nella Chiesa cattolica, e questi sono il Socialismo cattolico ed il Cattolicismo americano, e perciò dobbiamo vedere se essi realmente infirmino la nostra opinione. Il socialismo cattolico non fu una manifestazione spontanea e necessaria della chiesa, ma provenne dalla necessità della tattica papale e dal bisogno che si aveva durante il *Kultur Kampf* tedesco dell' aiuto dei lavoratori (1). Allora si volle tener strette le masse alla chiesa e si riuscì facilmente in seguito a due gravi colpe del liberalismo borghese. Questo da una parte aveva distrutta ogni difesa e tutela del pro-

(1) Non bisogna dimenticare che il primo esempio di socialismo cristiano fu dato dall' Anglicanismo e non dal Cattolicismo; sino dal 1850 i due sacerdoti anglicani Maurice e Kingsley si posero alla testa di una riforma sociale e sostennero che i soli principî del Cristianesimo possono rimediare ai mali dell' attuale stato economico (Metin op. cit. pag. 110). Invece il movimento sociale cattolico del Ketteler risale al 1864.

letario e lo aveva lasciato sfruttare dagli industriali e dai banchieri, e dall'altra parte chiuso nel materialismo pratico non pregiava che la ricchezza e sprezzava ogni idealità. Inoltre i liberali, tutti intenti ai guadagni, vivevano nell' indifferentismo e nel quietismo, aspettavano tutto passivamente dalla libertà, come se questa fosse una potenza magica, e non facevano nulla nè per attuarla nè per renderla amata dal popolo, ed anzi la rendevano odiosa ai più in seguito ai grandi difetti ed ai tristi risultati economici e morali del parlamentarismo. Per di più i liberali sono sempre stati tra loro in completa discordia di intenti e di mezzi, e si combattono aspramente sciupando così le loro forze e ricorrendo persino all' aiuto dei cattolici, i quali approfittando di coteste divisioni si rendono lentamente padroni dell' amministrazioni locali. Essi cercano allora di far ritornare alla chiesa la parte meno avanzata del popolo e per vincere la concorrenza dei propagandisti del socialismo assumono tendenze ed ispirazioni socialistiche, tanto che il Cattolicismo si mostra ai nostri giorni con due aspetti opposti: uno aristocratico e conservatore, l' altro democratico e socialista (1). Ciò non ci deve recar meraviglia, perchè

(1) Per vedere quanto vicini ai repubblicani ed ai socialisti sieno i democratici cristiani basta confrontare il programma minimo dei repubblicani e dei marxisti col programma sociale della democrazia cristiana. Questa non si limita a richiedere l' organizzazione delle corporazioni e la legislazione sociale, ma pretende la rappresentanza proporzionale, il *referendum*, il decentramento, l' istituzione del Ministero del lavoro, la riforma tributaria, una forte diminuzione delle spese militari,

cotesta pluralità degli aspetti è sempre stata una caratteristica peculiare del Cattolicismo, ove l'unità dei dogmi è compatibile con la diversità di ideali e di tendenze pratiche, tanto che accanto al prelato diplomatico ed al vescovo gran signore mondano vediamo l'ascetico eremita ed il frate mendicante.

Il cattolicismo è sorto nei primi secoli in seguito al bisogno di conciliare l'ideale cristiano e lo stato pagano, e perciò à sempre tenuti insieme questi due termini opposti senza mai poterli fondere armonicamente; dei due però diede il predominio al secondo, tanto che il papato divenne realmente un governo, un organo di autorità e di tutela. Se esso combattè il governo temporale, lo fece soltanto per esserne superiore e per renderlo docile strumento e sicuro presidio in mano alla Chiesa, e perciò rimase sempre ligio al potere dispotico e si servì del braccio secolare per reprimere ogni ribellione, ogni scisma ed ogni eresia. I progressi della Riforma furono fermati soltanto dal connubio tra il dispotismo e la curia romana, ed anche recentemente la non riuscita del movimento dei vecchi cattolici in Germania si deve all'aiuto del potere politico, il quale scacciò dalle chiese i sacerdoti dissenzienti, ed obbligò colla forza le popolazioni ed accettare e mantenere il clero imposto dai vescovi. L'ideale evangelico non era del tutto disconosciuto, ma veniva sempre ristretto, frenato ed accomodato all'assolutismo papale, ed era soltanto un mezzo per tenere avvinto il popolo. Come il papato tollerò per

la tutela delle libertà civili e politiche e persino il progressivo disarmo generale (Vedi il programma nell'*Iride* periodico quindicinale di Bari, Anno II, n. 11).

timore dell'eresia e frenò il movimento francescano nel Medio Evo, così anche oggi sopporta soltanto per timore di peggio il movimento sociale cristiano, e cerca di frenarlo e di rattenerlo quanto più è possibile entro a determinati confini in modo che non nuocia ai dogmi ed alle aspirazioni politiche del papato.

Che il Cristianesimo primitivo sia ricco di tendenze socialiste, che sia pieno di amor fraterno per i poveri e di odio contro i ricchi, è un fatto indubitabile, ed a provarlo bastano i versetti: È più facile che un cammello passi per la cruna dell'ago che un ricco entri nel regno di Dio (1); Non si può servire a Dio ed a Mammone (2); Guai a voi o ricchi (3). Per intendere poi bene la portata di cotesti espressioni non bisogna dimenticare la loro origine storica. Il Cristianesimo fu originariamente una religione dei poveri e per i poveri, fu una reazione delle masse oppresse contro i ricchi oppressori, ma cotesto carattere lo perdette, quando diventò religione di Stato e quando acquistò enormi ricchezze e divenne una grande potenza politica e sociale. Allora il Cattolicismo dimenticò del tutto la concezione socialista e sostenne invece la legittimità della schia-

(1) Matteo XIX, 24; Marco X, 25; Luca XIX, 25.

(2) Matteo VI, 24; Luca XVI, 13.

(3) Luca VI, 24; conf. pure l'ep. di Giacomo V, e seg. Uniforme e costante fu la dottrina dei padri della Chiesa sulla proprietà: il ricco non è che il dispensatore dei beni dei poveri, tutto ciò che si possiede è realmente di Dio (*minister Dei in bonis*). S Ambrogio dice che la natura à messo in comune ogni cosa per l'uso di tutti, e l'usurpazione à fatto il diritto privato. Però la Chiesa, pur considerando come una perfezione superiore il privarsi del *suo*, e pur proponendo agli uomini cotesto ideale,

vità, della proprietà privata e della ricchezza; e l'ideale evangelico fu conservato vivo dalle numerose sette eretiche del Medio Evo, le quali furono combattute e spietatamente represse dal papato. Non bisogna poi dimenticare che il socialismo del cristianesimo primitivo è puramente morale ed ideale, non è fatto cioè per questo mondo ma per il regno dei cieli; i poveri e gli oppressi non devono cercare di migliorare qui la loro sorte e meno ancora pretendere il posto dei ricchi e dei dominatori, ma anzi la povertà e la sottomissione devono servire di mezzo per fare acquistare ad essi soli la beatitudine celeste. Così l'ideale sociale cristiano rimaneva privo di efficacia pratica, non spingeva nè a riforme, nè ha rivoluzioni; toglieva anzi ai poveri ogni desiderio di migliorare la loro sorte, e perciò esso non à alcuna affinità nè nella dottrina nè nel fine col socialismo moderno (1).

non à detto che sia una ingiustizia il tenersi il proprio (Janet, *Histoire des sciences politiques*. Paris 1887. Vol. I. pag. 295).

(1) Ciò è stato riconosciuto dall'Harnack, il quale contro il socialismo evangelico dei nostri tempi fa giustamente notare che il còmpito supremo della chiesa cristiana rimane la predicazione dell'evangelo, cioè l'annunzio della redenzione e della vita eterna, e che sarebbe finita per il Cristianesimo, se quello si trasformasse in un manifesto sociale (*Evangelisch Sozial*. Berlin 1896, pag. 58). Anche il Soderblom insiste nel dire che l'oggetto della religione cristiana non è di questo mondo ma consiste nel bene eterno, e sostiene che se si leva al Cristianesimo la sua tendenza escatologica ostile al mondo, gli si toglie il suo nerbo e la sua forza nel lavoro sociale. (*Die Religion und die soziale Entwickelung* Freiburg in Br. 1889, pag. 28-29).

Se il Socialismo cattolico vuol migliorare le condizioni delle masse lavoratrici, ciò fa soltanto per mantenere ed allargare l'influsso della Chiesa sul popolo e per abbattere il liberalismo borghese, come si può vedere della stessa Enciclica del 15 Maggio 1891 del papa Leone XIII sulla questione sociale. Questa difende energicamente la proprietà privata, esorta il proletario a patire ed a sopportare, essendo tale il retaggio dell'uomo, e soltanto cerca un accordo tra capitale e lavoro, mostrando come tutti gli uomini sono figli di Dio e non devono lottare tra loro. Fa vedere poi come la ricchezza, lungi dal togliere il dolore terreno, osti al raggiungimento della felicità celeste, e come il Cristianesimo abbia dichiarati beati i poveri, verso i quali la Chiesa fu sempre prodiga di cura e di beneficenza. È vero che il papa aggiunge che si devono migliorare i salari, ridurre le ore di lavoro, garentire nelle officine la vita dell'operaio, ed esorta a fondare associazioni operaie di mutuo soccorso e di assicurazione, ma tutto ciò deve servire soltanto come mezzo per sviluppare il sentimento religioso. Tutta la disciplina sociale deve tendere al fine del perfezionamento religioso e perciò le associazioni devono essere ristrette ai cattolici, poichè a che gioverebbe all'operaio, egli dice, di aver trovato nella società di vivere bene, quando l'anima per mancanza di alimento proprio corresse pericolo di perire? Venga perciò avviato al culto di Dio ed all'amore della pietà e segnatamente all'osservanza dei giorni festivi, impari a riverire e ad amare la Chiesa, madre comune di tutti, come pure ad obbedire ai precetti di lei ed a frequentare i sacramenti (1).

(1) *Encyclica* § 61.

Ecco il vero fine cui il papa volge il movimento sociale cattolico, e di questo sono pienamente consci i cosidetti cattolici democratici, i quali vogliono per mezzo del popolo ricollocare la Chiesa alla testa della civiltà e restaurare la società, senza però rinunciare al principio cattolico della gerarchia delle classi ed aspettando anzi che spunti una giovane gerarchia cristiana (1). In tutte le loro opere sociali più che di giovare al popolo, essi ànno cura di venir in aiuto alla chiesa alla quale vogliono restituita non solo la piena libertà esteriore, ma anzi l'indipendenza, l'autorità ed il primato. Così il clero fece diffondere le casse rurali del Raffaisen, perchè, ammettendo questi come soci soltanto coloro che alla più assoluta onestà congiungevano un franco ed operoso pensiero cattolico, si accorse che i benefizi materiali che ne avvenivano ai soci avrebbero dato un valido aiuto alla sua missione spirituale (2). Ciò è confermato dal fatto che l'istitu-

(1) Toniolo, *Il movimento democratico cristiano*, Genova 1898, pag. 10, 13, 15. Anche nel suo recente libro sugli *Indirizzi e concetti sociali all'esordire del secolo XX* egli dice che movimento sociale cattolico vale a dire posto a servigio della chiesa, e che per i cattolici l'azione popolare diviene un modo di ricostituzione religiosa della società. Il punto di partenza e di arrivo è sempre quello di restaurare l'impero della religione nelle anime e perciò bisogna rinforzare l'autorità ed il valore sociale della religione stessa e conviene di mantenere il carattere confessionale delle opere sociali, per attrarre il cuore del popolo alla religione inducendolo a riconoscere come un dono di essa i beneficii materiali, di cui si avvantaggia (Parma 1901, pag. 27, 78, 80, 222-3).

(2) Cerruti, *Le casse rurali cattoliche*, Parma 1896, pag. 23, 31.

zione speciale del socialismo cattolico si è il patronato, e che questo deve servire di strumento per mantenere i lavoratori ligi alla chiesa. E in vero il padrone à il diritto ed il dovere di esigere dai suoi sottoposti l'adempimento dei comandamenti di Dio e della chiesa, egli deve assicurare loro l'insegnamento cristiano, deve con misure disciplinari impedire la rovina delle loro anime deve vigilare che non frequentino scuole cattive, cioè laiche, ed anzi può licenziare quei genitori che potendo scegliere scuole cristiane continuano a preferire le altre. Compito così del padrone si è di ricondurre la famiglia operaia alla chiesa, esigendo scuole cristiane, cappelle, chiese, ecc., e perciò deve fare si che quella sia la prima autorità nelle associazioni operaie (1).

Il Cattolicismo crede di essere il solo che possa risolvere la questione sociale, perchè è l'unico che possiede i principî di giustizia e di carità (2), ciò però non è che una illusione, che manca di verità e che non può ingannare nessuno, neppure gli operai, i quali ben a ragione non vogliono più saperne di carità e non possono dimenticare che la giustizia papale à servito per tanti secoli a giustificare le oppressioni dei feudatari laici e chierici sui servi e dei padroni sui lavoratori, ai quali il clero predicava il dovere

(1) Harmel, *Catechismo del padrone* Siena 1897, pag. 26, 28, 61-2, 65, 70, 74. 78, 79, 84, 88.

(2) Toniolo, op. cit. pag, 20; Dehon, *Manuale sociale cristiano* Siena 1898, pag, 174, 183. Il Card. Capecelatro dice invece che il Cattolicismo à efficacia sui ricchi e sui poveri promettendo autorevolmente premi e minacciando pene eterne agli uni ed agli altri, se si allontanano della via della carità e della giustizia (citato dalla *Civiltà cattolica* del 21 Gennaio 1899, pag. 165-6).

di rassegnarsi alla loro sorte e di obbedire. Fra socialismo e cattolicismo vi è una sola cosa comune, cioè la tendenza antindividualista ed autoritativa, giacchè, come ben notava il vescovo protestante Martensen, mentre il primo vuol sopprimere ogni diritto ed ogni libertà individuale nella sfera economica, il secondo vuol fare lo stesso nella sfera del pensiero (1). Il papato stesso si è accorto che da parte dei cattolici si è andato troppo oltre nella tendenza socialista, ed à dovuto frenare i più accentuati campioni della democrazia cattolica, i quali specialmente in Austria e nel Belgio avevano fatta una opposizione troppo spiccata contro la nobiltà e la borghesia capitalista.

In seguito all' accentuazione del carattere laico e socialista della democrazia cristiana, il papa, il quale aveva dovuto più volte raccomandare la discrezione nelle opere e nella scelta dei mezzi ed il rispetto ai superiori ecclesiastici (2), fu costretto a pubblicare l' Enciclica del 18 Gennaio 1901 per riconfermare ed esplicare i limiti ed il carattere dell' azione sociale. La democrazia cristiana, egli dice, non deve significare altro che una benefica azione cristiana a favore del popolo; essa perciò stesso che si dice cristiana provvede al vantaggio dei ceti inferiori, ma sempre in modo da curarne il perfezionamento morale in ordine ai beni eterni. I sacri ministri nell' andare al popolo si comportino con grande cautela e prudenza, ammoniscano i popolani a praticare anzi tutto la religione ed a

(1) Rae, *Il Socialismo contemporaneo*. Firenze 1889, pag. 256.

(2) Thurman, *Developement du catholicisme sociale*. Paris 1901, pag. 237-8.

trarne il più valido conforto nelle difficoltà della vita e ricordino a tutti, individui e società, che devono una piena obbedienza ai Vescovi (1). A questa enciclica fecero seguito le istruzioni della Sacra congregazione degli affari ecclesiastici straordinari sull'azione democratico-cristiana in Italia, nella quale si dice che è volere della S. Sede che il laicato cattolico non preceda ma segua i suoi pastori e che è da ritenersi affatto contrario al vero spirito della carità e quindi anche della democrazia cristiana un linguaggio che possa inspirare nel popolo avversione alle classi superiori della società e che accenni a nuovi orientamenti della vita cristiana (2).

La Chiesa stessa à dovuto così riconoscere che cattolicismo e socialismo sono termini contradittori irreconciliabili tra loro, ed à cercato un rimedio alla questione sociale nel ritorno alle corporazioni medioevali. Essa dipinge queste coi più smaglianti colori e vede nell'epoca dei comuni l'età dell'oro della pace sociale, ma dimentica che anche allora si era ben lontani dalle armonie economiche, perchè accanto alle lotte continue tra la nobiltà e la borghesia, si avevan pure incessanti opposizioni tra il popolo grasso ed il popolo basso, tra le arti maggiori e le arti minori, tra la grande industria esportativa e la piccola industria per i bisogni locali. Inoltre le corporazioni non erano altro che mezzi artificiali per dare ai pochi maestri il monopolio delle arti e per impedire ogni concorrenza si interna che esterna; esse poi diventarono sempre più chiuse ed esclusive e nel loro seno scoppiò ben

(1) *Osservatore Romano* del 29 Gennaio 1901, n. 24.
(2) *Voce della Verità* del 12 Febbraio 1902.

presto la gravissima lotta tra i pochi maestri padroni ed i moltissimi operai che dovevano rimanere per tutta la vita garzoni umili e sottomessi.

4. — Le tendenze liberali del Cattolicismo contemporaneo si mostrano anche nell' Americanismo, all' esame del quale dobbiamo accingerci per vedere se è realmente in armonia coi principii fondamentali della Chiesa. Esso non si limita a accentuare l' amore e la benevolenza verso il popolo ed a far risaltare l' importanza delle opere di carità create dai cattolici per alleviare le miserie del popolo, ma vuole anche mostrare come il Cattolicismo si trovi in pieno accordo colla scienza, colla libertà, col progresso e colla democrazia (1). Che in America in mezzo alla lotta contro l' infinito numero di confessioni religiose ed in mezzo ad un popolo educato al regime democratico ed alla massima libertà e tutto intento ai progressi dell'industria e della scienza, possano essere sorte le dottrine del cardinale Gibbons e dall' arcivescovo Ireland, si può benissimo comprendere, ma non bisogna esagerare l' importanza della veste esterna, che essi ànno dato alla loro chiesa, perchè questa non à mai perduto le caratteristiche perculiari del Romanismo, ma anzi à sempre affermata ed accentuata la sua unione con Roma. Nessuna chiesa si è mostrata più romana, e da essa vennero anzi le più costanti ed ardenti sollecitudini per la definizione e la proclamazione dei dogmi dell' Immacolata e dell' infallibilità del papa. E ciò era ben naturale, perché in un paese, ove ogni giorno si formano nuove sette e dove sí contano ben 174 di-

(1) Vedi l' opera dell' IRELAND, *L'eglise et le siecle*. Paris 1894.

verse confessioni cristiane, i cattolici ànno compreso quanto prestigio, quanta forza e quanta autorità conferisca loro la stretta unione alla santa sede (1). Ciò non ostante si è formata tra di essi una corrente contraria all' obbedienza passiva ed amica della libertà individuale, e questa viene accusata dai Gesuiti di volersi staccare da Roma e di minacciare il principio di assoluta autorità, cadendo così nel protestantesimo. Il principale antesignano di questa tendenza si è il padre Hecker, fondatore della congregazione dei Paolisti, il quale sostiene che il cristiano deve obbedire direttamente a Dio e che l' ufficio del sacerdote deve limitarsi ad insegnare obbedienza ed a far scoprire direttamente in se stesso la voce dello spirito santo. Il grande principio della vita religiosa è per lui il sentimento della libertà individuale, ed in ciò è seguito dal Gibbons e dall' Ireland, i quali propugnano pure la necessità di diminuire la sottomissione alle istituzioni esterne ed alla autorità ecclesiastica e di aumentare invece la libertà dei singoli (2).

Cotesta tendenza venne perciò condannata dal papa colla sua enciclica del 22 Febbraio 1899, nella quale dice che è un riprovevolissimo eccesso il sostenere che, per far ritornare i dissidenti nel seno della Chiesa, questa debba allentare l'antica severità, accomodarsi alle esigenze del secolo progressista, ed attenuare il rigore non solo della disciplina ma anche

(1) Brunetiere *Le catholicisme aus Etats-Unis* nella *Revue des deux Mondes*, 1° Novembre 1898. pag. 151, 153 4, 156, 166-167.

(2) Vedi Minerva. *Rivista delle Riviste*, fasc. dell'8 Gennaio 1899.

della fede. Questa tendenza contrasta colla dichiarazione esplicita del Concilio Vaticano, il quale impose che si ritenga sempre il senso dei sacri dogmi quale fu dichiarato una volta dalla Santa Madre Chiesa, e che mai si debba recedere da tal senso sotto colore e nome di più elevata intelligenza. Egualmente non è scevro di colpa il silenzio, con cui a ragion veduta si passano innosservati e quasi si pongono in dimenticanza alcuni principii della dottrina cattolica, perchè tutti derivano egualmente da Cristo, e perchè chi fa ciò lungi dal ricondurre alla chiesa i dissidenti cerca di strapparle i cattolici. Ancor più avverso alla dottrina ed alla disciplina cattolica è il disegno di introdurre nella chiesa una tal quale libertà, per cui diminuita la forza e la vigilanza dell' autorità sia lecito ai fedeli abbandonarsi alquanto più al proprio arbitrio ed alla propria iniziativa, invece, degenerando facilmente la libertà in licenza, è più che mai ora necessaria l' autorità ed il magistero della Chiesa per non riuscir contro alla coscienza ed al dovere È poi cosa difficile ad intendersi come uomini cristiani possano anteporre le naturali virtù alle soprannaturali, ed attribuire a quelle maggior efficacía e fecondità, perchè le virtù naturali non presentano alcuna utilità, se non vi si aggiunge il dono e la forza della grazia divina, mentre le soprannaturali esercitate col sussidio di quelle sono più solide e durevoli. Egualmente grave errore si è il distinguere le virtù in attive e passive, e sostenere che a queste, che sono le vere virtú evangeliche, bisogna sostituire quelle più conformi ai tempi moderni. Cotesto errore conduce all' altro di disprezzare la vita religiosa e di tenerla per poco giovevole alla Chiesa, mentre questa invece sempre

l' approvò e stimò altamente, e trasse grandi vantaggi da essa. Così il papa ripudia l' Americanismo, tanto più che esso farebbe sospettare che si voglia in America una chiesa cattolica diversa da quella che abbraccia tutti gli altri paesi, mentre invece essa è una per unità di dottrina e di regime ed à il centro nella cattedra di S. Pietro.

Il cattolicismo deve il suo sviluppo in America al gran numero di emigranti venuti dall' Irlanda, dai paesi slavi dell'Austria, dalla Germania del Sud, dall'Italia, dal Canadà ecc., e non a conversioni in massa di protestanti, e meno ancora ad un miracolo, come vorrebbe far credere il Brunetiere, ed anzi il Cardinale Satolli, già delegato apostolico agli Stati Uniti, dice che è triste considerare le perdite immense fatte colà dalla Chiesa cattolica, perchè, mentre vi sono andati piú di 20 milioni di emigranti cattolici, la chiesa ne enumera attualmente soltanto 10 milioni (1). Essa trova il maggior numero di fedeli tra gli operai delle grandi città, e perciò dovette assumere necessariamente come caratteristiche la tendenza democratica e la protezione dei deboli, e per di più dovette divenire americana, perchè altrimenti sarebbe stata considerata dai governatori con diffidenza, cioè quale un nemico politico e come un ostacolo all' americanizzazione dei nuovi venuti. Perciò in opposizione al clero cattolico degli emigranti tedeschi la chiesa nazionale, composta in gran parte di irlandesi, accentuò l'accordo tra i dogmi cattolici ed i principî della costituzione americana e mostrò come sola la Chiesa potesse aiu-

(1) Satolli, *Fedeltà alla chiesa ed allo stato*, Milano 1899, pag. 135.

tare e compiere l' opera di assorbimento e di assimilazione dei coloni e dare stabilità e sicurezza alla repubblica, per cui lo Stato traendo beneficio da essa doveva apprezzare, aiutare e difendere le istituzioni cattoliche (1). Se la chiesa cattolica si mostra agli Stati Uniti amica della democrazia e della scienza, ciò non deve far credere che essa abbia perduta la sua naturale intolleranza e la sua pretesa di superiorità, perchè, come vedremmo in seguito, il suo accordo colla scienza è più apparente che reale, e poichè, quando si unisce alle altre confessioni, lo fa non per abbassarsi al livello di esse, ma per mostrare agli sviati il cammino della verità e della vera adorazione (2). L' apparente larghezza di vedute e la tolleranza verso le altre confessioni non sono che mezzi di tattica per non urtare il protestantesimo dominante, e ciò è provato dal nuovo atteggiamento preso dall'episcopato nella questione scolastica, quando si accorse della forza acquistata dalla Chiesa. Mentre il bisogno di una rapida nazionalizzazione richiede l' organizzazione della scuola elementare comune a tutti e non confessionale, i vescovi americani vorrebbero che il fanciullo cattolico fosse educato nella scuola cattolica, e fondarono perciò le scuole paroc-

(1) Satolli, pag. 52-3. 58. 99. 130. 162. Il beneficio che la chiesa romana rende alla società coll' americanizzare e tener in freno gli immigranti ci spiega il fatto molto strano della fondazione del Seminario teologico di S. Paolo dovuta all' elargizione di 500000 dollari fatta dal protestante Iames I. Hill, presidente della grande compagnia delle ferrovie del Nord, appunto per educare al sacerdozio degli uomini capaci di guidare il popolo e di togliere la miscredenza (Satolli pag. 175).

(2) Satolli, pag. 23-25.

chiali, e chiesero nello stesso tempo che i cattolici venissero dispensati dal pagamento della tassa per le scuole comuni, come è stato loro accordato nello Stato di Ontario del Canadà (1). Coteste aspirazioni incontrarono però fiera opposizione da parte di tutti gli Americani, i quali non possono permettere che le scuole parocchiali accentuino le differenze religiose ed etniche esistenti nella popolazione ed impediscano la piena assimilazione degli immigranti.

I cattolici americani vorrebbero spingere i protestanti ad accostarsi alla chiesa romana col mostrare le loro predilezioni per la libertà e per la democrazia, ma se essi accettassero realmente i principii di questa e non si accontentassero di vane parole, dovrebbero finire colle staccarsi dal papato, dal momento che questo à condannato le loro opinioni. Certamente le cose non potranno continuare sempre così, gli americanisti dovranno decidersi o a ripudiare completamente le loro tendenze, oppure a staccarsi da Roma, e non è improbabile che l'individualismo americano produca anche tra i cattolici le stesse scissioni e divisioni che produce tra i protestanti.

5. — Di un movimento simile all'Americano si era fatto propugnatore in Francia nella prima parte del nostro secolo il Lamennais, il quale sosteneva che il Cattolicismo doveva essere scientifico, liberale e democratico per poter unire la scienza alla fede e la chiesa al popolo (2). Il papato non volle saperne nè

(1) Decisione dell'assemblea annuale degli Arcivescovi a New Jork nell'Ottobre 1892, riportata dal Bonnet Maury, op. cit. pag. 14.

(2) Faguet, *Lamennais* nella *Revue des deux Mondes* 1° Aprile 1897, pag. 584, 588. Anche il Gioberti avrebbe

allora, nè poi di questa tendenza; ed accentuò anzi l'opposta col Sillabo e col dogma dell' infallibilità del papa, e se ora in Francia spinge i fedeli verso la repubblica e la democrazia, lo fa soltanto per poter così servirsi dei conservatori per trasformare lentamente il governo in conformità alle pretese della chiesa. E non potevano le cose procedere altrimenti, perchè scienza, libertà e democrazia sono incompatibili col Cattolicismo, il quale à per base fondamentale il principio di autorità e la fede illimitata nella rivelazione soprannaturale quale è conservata dalla Bibbia e dalla tradizione interpretate dalla Chiesa per mezzo dei concili e del papa. Nella bolla *Provvidentissimus deus* del 27 Dicembre 1893 Leone XIII sostiene che i libri biblici furono scritti tutti e per intero dallo Spirito Santo, e che perciò non ci può essere in essi errore alcuno; essi sono l'autorità dinanzi alla quale la scienza deve chinare il capo. Solo ciò che concorda colla Scrittura è vero, tutto il resto è errore, e la Chiesa colle congregazioni dell' Inquisizione e dell' Indice veglia affinchè l'errore non si propaghi, e condanna l'autore caduto in fallo a ritrattarsi per non essere scomunicato. Come si possa dare una libera ricerca scientifica dove imperano coteste massime, non si può assolutamente comprendere; nè vale il citare il fatto dell' esistenza della filosofia cattolica, perché questa è sempre *ancilla theologiae*, cioè non pretende in

voluto che la religione cattolica obbedisse alla legge del progresso, si piegasse alle esigenze ed alle interpretazioni della ragione e divenisse la religione del genere umano (Ferri, *Essais sur l' Historie de la philosophie en Italie au XIX siecle* Paris 1869. Vol. II. pag, 133.).

alcun modo di porre la ragione nè sopra nè accanto alla fede, ma è puro sussidio dialettico al dogma, sicchè deve dimostrare colla ragione ciò che la fede impone e deve combattere ciò che è contrario a questa. Essa non ammette la minima deviazione dai precetti della Chiesa, ripudia ogni iniziativa individuale che cerchi di porla in maggior accordo col pensiero moderno, e condanna ogni speculazione, per quanto ortodossa nello spirito, che devii dalle dottrine dei dottori e che si affidi troppo alla sola ragione. Così la Curia à condannato il Rosmini in Italia, il Gunther, l' Hermes e il Froschamer in Germania, ed à accusato di protestantesimo e di illuminismo il Sailer, il quale soltanto a 78 anni, mercè le insistenze del futuro re Luigi I, potè ottenere il Vescovato di Regensburg. Ora poi la filosofia cattolica si è cristallizzata nel Tomismo, dopo che Leone XIII coll' Enciclica *Aeterni patris* del 4 Agosto 1879 l' à imposto a tutti, permettendo soltanto di svilupparlo nelle sue logiche conseguenze e d' includervi quanto vi è di accettabile nelle scienze moderne, senza però mai discostarsi da esso nelle dottrine importanti e fondamentali. Come la speculazione possa fermarsi all' angelico dottore, come si possa ripudiare tutta la filosofia moderna quale *patologia della ragione umana*, e come ai nostri giorni si possa continuare a combattere le scoperte e le teorie scientifiche coll' autorità della Bibbia e dei padri e dottori della Chiesa, è una di quelle enormità che solo i ciechi credenti all' infallibilità del papa possono sostenere.

Per mostrare la conciliabilità del Cattolicismo colla scienza moderna si cita il fatto del grande sviluppo delle scienze sperimentali in Italia nel 600 all' epoca

della controriforma. Cotesto fatto però a chi ben lo esamini prova tutto il contrario, perchè il movimento scientifico del 600 è il risultato della ricerca dei filosofi e degli scienziati del 500, i quali precedettero Galileo sì nel combattere la filosofia peripatetica che nello sperimentare e speculare (1). Fù il Rinascimento quello che di proposito ritornò allo studio della natura dispregiata dal Cristianesimo e tenuta come fonte di peccato e di allontanamento dalla divinità, ed a questa tendenza si oppose sempre la chiesa combattendo ogni minima deviazione dal dogma. Se nel 600 fiorisce in Italia colla Scuola di Galileo e coll'Accademia del Cimento l'arte sperimentale, ciò si deve anche al fatto che dopo il rogo del Bruno e la condanna del Galilei era del tutto impossibile ogni e qualunque libera speculazione filosofica, e si preferiva perciò di darsi alla minuta ricerca sperimentale, anche perchè da questa si potevano trarre delle applicazioni utili al decoro ed alla comodità della vita. Così gli Accademici fiorentini, trepidando nel dover rendere la ragione fisica delle cose, si contentavano quasi sempre dopo lunghi e ripetuti esperimenti di descrivere i fatti come si erano rappresentati ai loro sensi (2). La grande scoperta del Torricelli rimase sterile in Italia, nessuno ne intravvide le conseguenze, le quali invece si trassero in Francia, ove nella filosofia cartesiana trovava la scienza nuovo e forte impulso a progredire (3). Il Malpighi, restauratore della filosofia vegetale, fu trascurato in Italia, e venne ap-

(1) Caverni, *Storia del metodo sperimentale in Italia.* Firenze 1891 e seg. Vol. I. pag. 140.

(2) Caverni Vol. I. pag. 213.

(3) Caverni Vol. I. pag. 174.

prezzato soltanto in Inghilterra (1), dove la minuta ricerca scientifica assorgeva a filosofia naturale col Newton. L' unica dottrina, che non fu combattuta dalla teologia peripatetica, fu la Iatromeccanica del Borelli, la quale riduce alle leggi della fisica le funzioni della vita nelle piante e negli animali, ma la ragione di cotesto favore sta esclusivamente nell' opporsi essa recisamente alle teorie cartesiane (2). Il metodo sperimentale non esercitò alcun influsso sulla filosofia italiana del 600, la quale fu di molto trascurata e rimase del tutto chiusa nella scolastica; e non poteva essere altrimenti, perchè la fine del Bruno e del Vannini, il dominio spagnuolo, la censura severissima, l' anatema contro i filosofi, ritenuti cagione dei progressi del protestantesimo, allontanavano gli animi dalla speculazione. Solo nel 700 il mutamento nelle condizioni politiche ed il progresso generale della civiltà europea posero un freno alla reazione cattolica, e potè così sorgere un Eccletismo, il quale assunse per principio la libertà di filosofare (3).

Malgrado la lotta continua tra la Teologia e la scienza i teologi sofisticando e distinguendo vogliono far credere che le verità scientifiche, che essi da prima ànno combattuto ed a cui non poterono poi negare verità, lungi dal contrâdire alla Bibbia sono invece contenute in essa, ma per far ciò devono venire a conclusioni che contrastano la divina ispirazione

(1) Caverni Vol. I. pag. 261.

(2) Caverni Vol. III. pag. 40.

(3) Romagnosi e Poli, *Appendice alla traduzione italiana della Storia della filosofia del Tennemann*, Milano 1832. Vol. IV. pag. 652.

della Scrittura. Ogni nuova scoperta, ogni teoria fu combattuta e condannata dalla Chiesa perchè contraria alla Bibbia, e soltanto quando la nuova verità era talmente evidente ed incontestabile che non si poteva più combatterla senza screditare del tutto la Teologia, allora soltanto si cercò di mostrare che era concorde col dogma. La congregazione del S. Uffizio condannò nel 1616 le due proposizioni che sono a base del sistema copernicano, cioè che il sole è il centro immobile e che la terra gira intorno a se stessa con moto diurno, e le condannò perchè stolte ed assurde in filosofia e perchè formalmente eretiche in quanto contradicono espressamente le sentenze della Santa Scrittura in molti luoghi secondo la proprietà delle parole e secondo la comune esperienza ed il senso dei padri e dei dottori. Nel 1633 dopo un secondo processo la congregazione ed il papa Urbano VIII condannarono Galilei ad abiurare in ginocchio dinanzi ai suoi giudici la dottrina copernicana (1). Ora i neo-cattolici vorrebbero far dimenticare cotesta condanna papale, e sostengono che non furono i teologi ma i filosofi peripatetici che perseguitarono Galilei (2). Ma i fatti dànno loro torto, perchè furono i domenicani di Maria Novella che lo denunziarono a Roma, e nel S. Offizio i domenicani ed i gesuiti lo condannarono, perchè temevano che costituendosi sovrana la scienza nelle cose naturali astronomiche, venisse a

(1) Berti, *Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia*, Roma 1876, pag. 107-108, 145.

(2) Zahm, *Evoluzione e dogma*, Siena 1877, pag. 317. Brunetiere, nella prefazione alla traduzione francese delle *Bases de la croyame*, del Balfour. Paris 1898, pag. XXI.

restringersi il dominio della Teologia (1). La condanna di Galileo si deve al timore dei teologi che le nuove dottrine distruggessero la concezione teologica del Mondo, e cotesto timore non era minimamente condiviso dai peripatetici, i quali nel nome stesso di Aristotele combattevano l' Aristotelismo della Scolastica e pervenivano a conclusioni opposte al dogma e perciò condannate della chiesa, malgrado fossero larvate colla dottrina della doppia verità.

La condanna papale non potè trionfare sulla teoria copernicana, ma si fu costretti ad accettare questa ed a mostrarla concorde alla Bibbia, e perciò si dovette trasformare del tutto il senso del racconto della creazione dato nel Genesi per farvi entrare le nuove scoperte astronomiche, geologiche e paleontologiche. Mentre prima si accettava interamente alla lettera quel racconto, si dovette poi confessare che Mosè non volle dare un trattato scientifico ma volle adattare il suo linguaggio alle rozze menti del popolo, e quindi si interpretarono le sue parole con tanta libertà da fargli dire tutto l' opposto di quanto dice. In cotesto modo è ben naturale che si riesca a conciliare tutto, ma la distinzione tra rivelazione ed interpretazione, che così si pone, lungi dal riuscire di vantaggio è di nocumento alla fede. Se l' interpretazione ufficiale della Chiesa può variare sì da sostenere opinioni del tutto opposte, ciò indica che la rivelazione non è chiara e precisa, che contiene frasi ambigue ed anche parole errate che si devono intendere in un senso opposto alla lettera. Ma se è tale la Scrittura, essa è fattura umana, opera cioè di uomini che non

(1) Berti, pag. 98. 118.

conoscevano o non volevano dire tutta la verità, e non può quindi provenire dall' inspirazione divina. Se invece contiene la rivelazione divina, non può essere oscura e non può aver bisogno di essere esplicata, corretta e completata dalla tradizione della Chiesa, percui, se si pone questa sopra a quella, si viene a negare che essa contenga la parola di Dio. In fondo poi la Chiesa nelle successive interpretazioni è costretta suo malgrado a subire le conseguenze del progresso scientifico ed a trasformare il senso della Bibbia a seconda delle dottrine scientifiche, le quali alla fine devono venir accolte dagli stessi teologi, malgrado questi abbiano la impudenza di dire che la scienza à dovuto spesso dichiarare insostenibili le sue ipotesi contrarie alla Scrittura, mentre questa non à mai avuto bisogno di correzioni (1). Invece la Storia della scienza e della filosofia ci mostra che ogni progresso del sapere fu sempre combattuto da prima dalla Chiesa, e che questa poi fu costretta a cessare la lotta, ad accogliere le nuove dottrine ed a correggere conseguentemente i passi biblici, sui quali aveva basata la sua opposizione alla scienza.

6. — Attraverso alle stesse vicende per cui passò la teoria copernicana passa ora la dottrina dell' Evoluzione. Combattuta da prima come contraria alla religione ed al dogma, perchè la Bibbia parla esplicitamente della creazione speciale degli esseri viventi, ora si incomincia a sostenere che non solo è perfettamente d' accordo colla scrittura e coi dogmi, ma che persino i germi di essa si rinvengono nel Genesi

(1) KÖNIG, *Lehrbuch fur den katholischen Religionsunterricht.* Freiburg. Herder. 1897-99. Vol. I pag. 13.

e che i di lei principî fondamentali erano riconosciuti da S. Agostino e da S. Tommaso, mentre la dottrina creazionista non è che una ipotesi appoggiata sulla sola opinione individuale di certi commentatori del sacro testo (1). Si dice perciò che i padri ed i dottori non diedero veramente una particoloreggiata teoria dell' Evoluzione, ma essi insegnarono nel modo più esplicito ed assoluto la dottrina della creazione derivativa, opponendosi alla teoria della creazione perpetuamente creativa di organismi, e volsero tutta la forza della loro grande autorità a perorare la dottrina che Dio amministra l' Universo materiale con leggi naturali e non già con un incessante intervento miracoloso (2). Gli scienziati cattolici accettano così la teoria dell' Evoluzione come una conseguenza della dottrina patristica e scolastica della *creatio secunda et derivativa*, dimenticano però che cotesta non è realmente contenuta nella Bibbia, ma proviene dalla tendenza di accordare questa colla filosofia greca. Essi vogliono compiere ora tale opera di conciliazione col far entrare la nuova teoria nel quadro del dogma, ma per far ciò devono snaturare interamente sì le dottrine della scienza che i dogmi. Essi trasformano le cause naturali in cause secondarie create da Dio per riuscire al fine, ma cotesta è una gratuita asserzione del tutto infondata ed è in contrasto con tutti i risultanti della speculazione scientifica e filosofica, i quali ci mostrano la sufficienza ed efficienza delle cause naturali e l' inutilità di ogni intervento soprannaturale. Questo poi non può essere limitato dai cat-

(1) Zahm, op. cit. pag. 24, 26-27.
(2) Zahm, pag. 256.

tolici ad un piccolo numero di atti primitivi, perchè la concorde opinione dei padri e dei dottori e l'insegnamento della Chiesa sostengono l'intervento continuo di Dio, la sua incessante prevvidenza, tanto che, se Dio ritirasse la sua forza creatrice, il mondo tosto sparirebbe (1). Se la potenza divina è sempre attiva e creatrice, essa non deve aver bisogno della cooperazione delle cause naturali, e se queste producono la evoluzione orgauica, si potrà bensì ammettere una creazione prima della materia informe, ma bisognerà escludere assolutamente il continuo governo del mondo da parte di Dio (2).

Cotesta contradizione degli evoluzionisti cattolici si mostra ancor più nella dottrina sulla genesi dell'uomo. Sino dal 1870 il Mivart sostenne non essere assolutamente necessario di supporre che il corpo

(1) Cfr. Augustini *De civitate Dei.* XII, 25. S. Tommaso dice esplicitamente: *Prima individua coiuslibet speciei producta sunt per creationem tantum* (*Summa theologica* I. 45, 5, I; I. 65, 4, c; I. II. 5, 7, 2).

(2) Il Fogazzaro dice che l'ipotesi della creazione rappresenta il metodo tenuto da Dio nel creare (*Ascensori Umane* Milano 1899 pag. 196); ma se creare vuol dire produrre dal nulla qualche cosa, cotesta produzione non può seguire il metodo della lenta e continua evoluzione, deve invece essere instantenea e completa sin dal principio, mentre l'evoluzione è invece continuo cambiamento di ciò che già esisteva. Molto giustamente fece osservare il Leenhardt che l'Evoluzione implica che il Creatore abbia trovati degli ostacoli, percui bisogna ammettere che Dio non è stato il solo autore nell'opera della creazione del mondo organico (*L'Evolution.* Montauban 1900, pag. 17).

umano sia stato creato in modo diverso da quello degli altri animali e di tutto l'universo materiale, e mostrò come dovea essere sorto per evoluzione. La sua opera fu esaminata a Roma, e non solo non fu condannata, ma Pio IX lo nominò dottore in Teologia, malgrado che egli avesse affermato che Adamo non fu altro che una scimmia nel suo pieno sviluppo in cui Dio infuse l' anima ragionevole (1). Come si possa accordare questa opinione colla narrazione del Genesi, è un mistero che solo la sofistica teologica potrà sciogliere, ma ogni uomo sincero e sano di mente non saprà neppur concepire come si possa accingersi ad un tale tentativo. Non basta però cotesta difficoltà, ve n' è un' altra ancor più grave che i teologi superano con meravigliosa disinvoltura. L' evoluzione riguarda per essi il solo corpo dell' uomo non l' anima; questa è creata continuamente e direttamente da Dio, e tale differenza non è basata su alcuna ragione scientifica, ma soltanto sul fatto che la grande maggioranza dei padri e dei dottori combatterono il traducianismo e sostennero che Dio per ciascun individuo crea direttamente ed immediatamente l' anima (2). Cotesta ragione spiega chiaramente il processo del pensiero scientifico dei cattolici; per essi il dogma è un letto di procuste entro a cui devono adattare e sformare le teorie scientifiche, le quali perdono così il loro significato e valore e si trasformano in qualche cosa del tutto diversa (3).

(1) Zahm, pag. 286-7, 291.

(2) Zahm, pag. 281.

(3) Splendido esempio della natura scientifica dell' evoluzionismo cattolico sono le elocubrazioni poetiche del Fogazzaro, di cui si potrà lodare la buona intenzione,

La dottrina dell' Evoluzione accettata dagli scienziati cattolici non è una teoria filosofica generale, ma è soltanto l' ipotesi scientifica intesa a spiegare l' origine e la trasmutazione delle specie nel regno animale e vegetale per mezzo di leggi e di processi, i segreti dei quali ci vengono dischiusi dallo studio della natura (1). Cotesta teoria biologica è interpretata poi in un senso del tutto speciale, perchè per essi solo e vero evoluzionismo è quello che ammette l' esistenza

---

ma non si può approvare ciò che egli sostiene. Sulla creazione dell' anima egli à delle parole assolutamente inintelligibili e contraddittorie che qui riportiamo testualmente: « La creazione improvvisa dell' anima umana è un fatto evolutivo, e Dio creò l' anima umana tale fin da principio prima che esistesse con un' azione universale e continua (op. cit. pag. XII e XIII) ». L' abito scientifico del poeta traspare ancor meglio da quest' altro brano, in cui il dogma della risurrezione dei corpi ed i precetti della morale ascetica sono presi a provare che il cristianesimo è evoluzionista. « Il Cristianesimo col suo dogma di una vita futura derivata dalla presente, dotata di potenze superiori, vestita del suo corpo attuale ma meglio conformata al predominio dello spirito, indica nel futuro una continuazione diretta e logica, un complemento del processo evolutivo trascorso, e quindi essa è essenzialmente una religione evoluzionista, come è tale pure in sostanza la morale cristiana, che insegna il continuo sforzo di liberarsi maggiormente da quella animalità, onde l' essere umano si è svolto (op. cit pag. 56) ». Cotesta transubstanziazione dei dogmi cattolici in una dottrina scientifica del tutto opposta, è una buona prova della fervida fantasia del poeta, ma testimonia pure della sua mancanza di senso scientifico e critico.

(1) Zahm, pag. 72.

di Dio, e lo svolgimento sotto l'azione della sua provvidenza dell'Universo e di tutto ciò che in esso si contiene. Tale interpretazione non è data loro dall'esperienza ma soltanto dal dogma; e in vero partendo dalla verità incontestabile di questo interpretano i dati scientifici in conformità alla dottrina teistica e cattolica. Cotesto processo della speculazione antiscientifica e teologica è mostrato ancor meglio dalla polemica che gli evoluzionisti cattolici muovono contro gli altri seguaci della teoria dell'Evoluzione e specialmente contro i monisti e gli agnostici. Vale la pena di riportare gli argomenti che lo Zahm appone a questi, perchè da essi traspare chiaramente quale sia l'abito scientifico del Cattolicismo. L'Haeckel, egli dice, deduce dal Darwinismo tali conseguenze che, se i suoi corollari si mettessero in pratica, sovvertirebbero non solo la religione e la morale, ma minerebbero le stesse fondamenta del civile consorzio (1). Il suo monismo è un panteismo infarinato dei più assurdi e mefitici errori dell'ateismo, del materialismo, del panteismo antico e moderno; le sue opinioni sono stravaganti e barbare piene di strafalcioni, di assurdità e di stramberie (2). Egli però si guarda bene di enumerare e di combattere tutti questi errori, ma anzi dice che non è suo proposito di confutarli e che non vale la pena di sciupare il tempo ad indicare dove, specialmente in materia teologica e religiosa, lo scienziato tedesco si è messo in aperta contradizione cogli umani insegnamenti dei santi e dei sapienti di ogni età (3). Non vi è poi, egli continua, nessun si-

(1) Zahm, pag. 194.
(2) Zahm, pag. 190, 200.
(3) Zahm, pag. 201.

stema che sia più diffuso e più nocivo nei suoi effetti dell' agnosticismo, il quale non è altro che l' ateismo sotto mentite vesti. Gli agnostici, che tanto blaterano contro l' antropomorfismo, sono antropomorfisti essi stessi, quando ardiscono colle loro teorie irrazionali di sottoporre il creatore alle leggi delle sue creature (1). Egli non si occupa però di mostrare gli errori, ma si limita a dire che l' esame e la confutazione dei più patenti e capitali errori degli agnostici oltrepassa il limite del suo lavoro, e che l' evoluzionismo nel senso voluto dai monisti e dagli agnostici è tanto chiaramente opposto alle dottrine fondamentali del Teismo che non vale la pena di confutarlo, tanto più che il fatto e l' esperienza lo dichiarono insostenibile, ed i principî incontrastabili della sana metafisica ed il dogma cattolico lo smentiscono recisamente. Contro il veleno che tramanda da tale dottrina, non vi à altro antidoto che la filosofia scolastica e l' agnosticismo cristiano che proclama Dio incomprensibile (2).

Come si vede le dottrine evoluzioniste sono respinte dai cattolici soltanto perchè contrarie al dogma, il quale deve essere accettato ciecamente con tutte le sue contradizioni ed assurdità e deve servire da pietra di paragone per decidere se una teoria filosofica è vera o falsa. Allora però non si può più essere scienziati, e se si vuol essere tali almeno in parte si finisce col non essere più cattolici, e ciò ànno fatto notare gli ortodossi di stretta osservanza ai cattolici evoluzionisti. Nel fascicolo 1165 della *Civiltà cattolica* in un articolo intitolato *Evoluzione e dogma* si notano

(1) Zahm. pag. 224.
(2) Zahm, pag 222-5, 228-9.

le contradizioni di questi, e si mostra come essi, volendo apparire innanzi al mondo coll' aureola di scienziati, non temono di essere illogici ed incoerenti, di mancare di chiarezza e di precisione, di affermare e di negare la stessa cosa e di fare le più arbitrarie riserve. Si avvertono poi che, essendo la teoria dell' Evoluzione un' ipotesi, un edificio fantastico, un tessuto di paralogismi e di supposizioni, meritatamente incorre nella taccia di temerario chi contro la sentenza tradizionale della Chiesa si ostinasse a difendere la teoria derivativa del corpo umano (1). Il padre domenicano Leroy, autore dell' *Evolution restreinte des especes organiques*, nel Febbraio del 1895 fu chiamato a Roma, ove dall' autorità competente la dottrina derivativa del corpo umano è stata giudicata insostenibile, essendo incompatibile sì coi testi della scrittura che coi principî di una sana filosofia, e perciò egli ritrattò e riprovò tutto ciò che aveva scritto in favore di questa teoria (2). Dopo la condanna papale dell' Americanismo anche il padre Zahm fu ammonito e costretto al silenzio, difatti in una lettera del 16 Maggio 1899 diretta al suo traduttore sac. Galea scrive: Sono venuto a sapere che la Santa Sede è contraria ad un ulteriore diffusione dell' *Evoluzione e dogma*, ed io perciò vi prego di fare tutto il possibile, perchè l' opera sia ritirata dalla circolazione (3).

7. — I filosofi cattolici vorrebbero conciliare la Scolastica col pensiero moderno, ma ciò è assoluta-

(1) *Civiltà cattolica* del 7 Gennaio 1899, pag. 3[illegible], 42-3, 45-6.

(2) *Civiltà cattolica* del 7 Gennaio 1899, pag. 49.

(3) *Civiltà cattolica* del 1° Luglio 1899, pag. 125.

mente impossibile, perchè la stessa Scolastica non è altro che un tentativo male riuscito per unire insieme due tendenze opposte e contradittorie. Essa voleva difatti conciliare la ragione e la fede e dare una dimostrazione razionale del dogma, ma non è mai riuscita nel suo intento neppure nella *Somma* di S. Tommaso, il quale è pur esso costretto a sottomettere la ragione alla fede. Malgrado tutta la sua sottigliezza dialettica e malgrado la veste filosofica che i dogmi avevano assunto per mezzo della speculazione dei padri, egli è costretto più volte a confessare che sola la fede può costringere a sostenere certi dogmi che la ragione non può dimostrare. Del resto l' opera sua è contrasto colla tendenza mistica sempre forte nella Chiesa in tutti i secoli, ed inoltre venne completamente distrutta dai suoi successori, specialmente da Duns Scoto e da Occham, i quali sostennero l' impossibilità assoluta di dimostrare razionalmente ciò che il Cristianesimo insegna come articoli di fede. E che realmente sia così la Chiesa stessa l' ammette col dichiarare che i principali dogmi fondamentali sono misteri per l' uomo. È vero che essa aggiunge che non sono contro la ragione ma sopra la ragione, ma cotesto è un puro giuoco di parole che non toglie in nessun modo la difficoltà. Ognuno che non si lasci acciecare dalla fede, vede benissimo che è contrario alla ragione umana l' affermare insieme l' unità e la trinità di Dio, la coesistenza della persona umana e divina di Cristo, la transubstanzazione nell' eucaristia, e tutte le altre impossibilità che la Chiesa à proclamato come dogmi e misteri. Tutti questi sono contro la ragione, perchè questa non può nè approvarli e neppur comprenderli; essi potrebbero essere dichiarati sopra la ragione, soltanto quando il

loro oggetto fosse dimostrato realmente esistente ma inesplicabile. Ciò però non è, perchè tutta la dimostrazione si basa sulla divinità della scrittura, semplicemente supposta e fondata sopra un circolo vizioso e contradetta per di più continuamente dalla scienza.

Una filosofia cattolica è assolutamente impossibile, perchè non si può filosofare, quando manca la libertà di ricerca, quando le premesse, i limiti ed il valore della speculazione sono dati dalla fede, e quando l'esperienza ed il ragionamento devono cedere dinnanzi ad un passo della Bibbia, ad una opinione di S. Tommaso o ad una decisione del papa. Naturalmente distinguendo e suddistinguendo ed usando mille giuochi di parole, si potrà credere di conciliare la scienza colla fede, ma si sviserà si l'una che l'altra, restringendo la scienza all'osservazione del fatto e della causa prossima ed alterando con nuove interpretazioni il testo della Scrittura in modo da fargli dire tutto l'opposto di quanto dice. Si pretende che i secoli, lo studio e le ricerche attive portano un'interpretazione più ovvia e più in armonia colle dottrine della natura (1), ma allora l'autorità e la divinità della Bibbia scompaiono, dal momento che è la scienza quella che decide come essa deve venire interpretata, e per essere scienziati si finisce col non essere più cristiani. Nè giova a nulla l'altra scappatoia usata dallo Zahm di negare ogni reale fondamento al conflitto tra scienza e fede e di attribuire l'esistenza di esso alla boria ed ignornza degli scienziati ed alla loro incapacità di manifestare delle opinioni su soggetti filosofici e teologi (2), perchè egli non si accorge che

(1) Zahm, pag. 296.
(2) Zahm, pag. 255.

qui cade in una patente contradizione. Difatti egli accusa gli scienziati di essere specialisti e si serve di questa critica per combattere appunto quelli tra essi che non vogliono esser semplici specialisti ma che anzi uniscono intimamente la scienza alla filosofia.

Lo Zahm protesta contro l'obbiezione che si fa alla scienza cattolica basandosi sull'impossibilità, in cui questa si trova di usare della libertà intellettuale, e cerca di mostrare come abbiano goduto piena libertà di pensiero sì i padri della Chiesa, che gli scolastici, che gli scienziati moderni (1). Egli però non può addurre in sostegno della sua tesi che le dispute tra i padri greci e latini prima della costituzione del dogma, le quali dispute cessarono quando i grandi concili fissarono definitivamente i dogmi della fede e condannarono come eresie le speculazioni filosofiche di Origine e di altri teologi greci. Appresso la filosofia divenne *ancilla theologiae* e schiava della Chiesa,

(1) Zahm, pag. 256. Anche lo Scheel dice che la Teologia cattolica non ammette altro limite alla libertà scientifica che la verità riconosciuta come tale (*Theologie und Universitat*, Würzburg 1899, pag. 2-3), ma dimentica di dire che la verità per il cattolicismo non è ciò che la scienza sperimentale e razionale à dimostrato per vero, ma ciò che il dogma cattolico impone di credere come verità di fede, contro la quale ed al di là della quale nessuno può nè deve andare. Dice molto bene il Pesch dal punto di vista cattolico: Ciò che una volta è stato dimostrato con sicurezza come verità rivelata o come conseguenza necessaria della rivelazione, ciò appartiene al più stabile possesso della Teologia, cui non si deve toccare, tutto il resto è oggetto della libera ricerca teologica (*Theologische Zeitfragen* Freiburg in Br. Herder 1900, pag. 94).

perchè questa faceva entrare tutto lo scibile nel campo a lei riservato della fede e della morale e condannava tutte le dottrine che si scostavano dall' ortodossia. Così il *de divisione naturae* di Scoto Erigena fu condannato ad essere arso da Onorio III il 23 Febbraio 1225; il Concilio di Soissons (1092) condannò il Nominalismo di Roscellino, perchè conduceva a conclusioni eretiche riguardo alla trinità, ed i concili di Soissons (1121) e di Sens (1140) condannarono il concettualismo di Abelardo. Il Sinodo di Parigi del 1190, condannando la dottrina di Amalrico di Bena, proibì lo studio delle opere di filosofia naturale di Aristotele e cotesta proibizione venne ripetuta da Gregorio IX negli Statuti dell' Università di Parigi del 1215 e doveva valere finchè quei libri non fossero stati riveduti e purificati. A Parigi nel 1240, 1270 e 1276 si condannarono molte dottrine avveroiste accolte dagli scolastici e specialmente dai francescani, discepoli di Alessandro di Halles, e Giovanni XXII condannò nel 1275 la dottrina della doppia verità, per mezzo della quale gli avveroisti tentavano di sfuggire ai fulmini della Chiesa. Il concilio Lateranense del 1512 condannò le dottrine avveroiste della scuola di Padova, ed ordinò di perseguitare come eretici ed infedeli i sostenitori di esse. Nel 20 Novembre 1663 furono poste all' Indice le opere filosofiche di Cartesio, malgrado che egli avesse fatto tutto il possibile per rimanere cattolico, ed anzi avesse dopo la condanna di Galileo soppresso il suo *Traitè du Monde*. Nel nostro secolo il Gunther, l' Hermes, il Froschammer, l' Huber, lo Scheel in Germania, il Mivart in Inghilterra ed il Rosmini in Italia, benchè ferventi cattolici, furono condannati dalla curia romana, la quale non ammette negli altri che

la *libertà* di credere ciecamente a quanto impone il dogma e ripudia quella che essa chiama la libertà della rovina (1).

L' incompatibilità del Cattolicismo colla libertà di pensiero si vede ancor meglio nella questione scolastica. La civiltà moderna è essenzialmente laica, e negli stati comprendenti seguaci di diverse confessioni esige che le differenze religiose tra i cittadini perdano della loro asprezza, e richiede che all' intolleranza passata si sostituisca il riconoscimento ed il rispetto reciproco delle opinioni altrui, e perciò cerca nella scuola il fondamento comune del pensare e sentire del popolo, lasciando libertà alle diverse confessioni di impartire nella Chiesa l' insegnamento religioso. La Chiesa cattolica invece non vuol sapere affatto di ciò e combatte ad oltranza la scuola laica, che vuole

(1) Chi vuol sapere cosa sia la scienza cattolica, guardi gli storici cattolici ed il loro modo di svisare sistematicamente la Storia. Il Iansen, il Pastor, il Wilmann ecc. per glorificare la Chiesa ed il papato non ànno trovato altro mezzo che di tener conto soltanto dei documenti e dei fatti loro favorevoli e di tacere e trascurare tutti gli altri. Inoltre i fatti favorevoli anche isolati e di nessuna importanza sono gabellati per tipi comuni e caratteristici, tanto che alla Chiesa non si ascrivono che meriti e virtù, mentre tutto ciò che risente l' immoralità, il vizio od il delitto nella curia e nel clero o non è che calunnia di nemici oppure è un avvenimento eccezionale e di nessun valore. Il peggio si è che cotesto modo di scrivere la Storia non è soltanto il frutto della passione religiosa che accieca, ma deriva anche da mala fede, la quale fa sopprimere i documenti imbarazzanti e fa dimenticare i fatti, che non si potrebbero narrare ad edificazione dei fedeli.

sostituita dalla scuola parocchiale posta sotto la piena e diretta sorveglidaza del clero. Ovunque à il potere in mano trasforma la scuola cattolica in iscuola ufficiale, e dove non può riuscire in ciò erige proprie scuole in contrapposto a quelle dello Stato, e non si limita all' istruzione elementare, ma si estende a tutti i rami dell' insegnamento secondario e superiore, perchè teme che i giovani, se le sfuggono di mano prima della loro completa conformazione e della piena assimilazione del dogma, sieno perduti per lei. Se il Cattolicismo fosse conciliabile colla coltura moderna, non ci sarebbe alcun bisogno di tutto cotesto isolamento della gioventù cattolica, tanto più che questa anche frequentando le scuole pubbliche rimane sempre sotto la tutela del clero, il quale col confessionale e colle pratiche esterne del culto esercita un influsso molto maggiore dei sacerdoti delle altre confessioni religiose. Se ciò non ostante i soli cattolici sentono il bisogno di educare i loro aderenti lontani dai compagni, ciò prova che vi è assoluta inconciliabilità e completa opposizione tra il cattolicismo ed il pensiero moderno, e che per impedire che questo penetri nelle menti dei giovani, bisogna conformarle in un modo speciale. Cotesta opposizione è confermata dal fatto dell' educazione claustrale del tutto appartata dal mondo che la sola Chiesa cattolica dà ai suoi futuri sacerdoti, per ottenere nei quali l' ortodossia e la completa sottomissione al dogma non si ritiene sufficiente neppure lo studio in un Università cattolica, ma si richiede la preparazione speciale in un seminario vescovile, dopo il quale soltanto a pochi si permette di frequentare le facoltà teologiche, malgrado queste sieno del tutto separate dalle altre e sieno spesso affidate ai gesuiti o

ai domenicani o ad altro ordine religioso. Cotesto fatto appare anche a parecchi cattolici sì come causa che come confessione di inferiorità intellettuale. Così lo Scheel dice che chi cerca e vuole isolamento è caduto nell' inferiorità, e che se si ammette tacitamente che la coltura teologica non può prosperare che nella sicura clausura dei Seminari, oppure tutt' al più in Università puramente cattoliche, con ciò si viene a confessare che la dottrina cattolica non à forza sufficiente di resistenza alle grandi correnti nazionali, internazionali ed interconfesssionali della vita psichica (1).

Che tra Cattolicismo ed istruzione vi sia antagonismo, lo mostra luminosamente la Statistica. Gli Stati in cui l' istruzione primaria è più sviluppata e dove il numero degli analfabeti è minimo sono gli stati protestanti, e negli stati misti la parte protestante è molto più istruita della parte cattolica. Così in Prussia nel 1891 su 10,000 abitanti di più di 10 anni erano analfabeti: dei cattolici 1516 uomini e 2181 donne, e degli evangelici 600 uomini e 437 donne, ed in Irlanda nel 1891 su 10,000 abitanti pure erano analfabeti: cattolici 2200, anglicani 860, presbiteriani 560, metodisti 440 (2). In Germania gli stessi congressi cattolici ànno constatato il regresso scientifico e la inferiorità intellettuale dei cattolici, provate dalla statistica degli studenti secondari e degli impiegati cattolici. Su 10,000 cattolici frequentano il Ginnasio 21,4, il Ginnasio Reale 3,8, e la Scuola Reale 6,7,

(1) Scheel. *Der Katholikismus als Princip des Fortschrits* Würzburg 1898, pag. 29.

(2) *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, II. Auflage. Iena 1899 e seg. Vol. I. pag. 294 5.

mentre su 10,000 protestanti frequentano il Ginnasio 27,7, il Ginnasio Reale 13,2 e la Scuola Reale 12,5. Fra gli impiegati dello Stato ed i professionisti liberi ve ne sono 6,35 ogni 100 protestanti e 4,49 ogni 100 cattolici (1), L' inferiorità dei cattolici non è soltanto intellettuale ma anche morale, e questa proviene dalla stessa causa di quella, cioè dalla mancanza di attività e di libertà interna, dalla piena sottomissione all' autorità esterna del sacerdozio e dal formalismo sacramentale. Cotesta inferiorità fu constatata per l' Inghilterra dallo stesso Cardinale Manning, il quale dice che tutti i maggiori movimenti ivi intrapresi per il miglioramento morale, per l' abolizione delle attuali cattive condizioni e per la realizzazione dell' amor cristiano del prossimo sono usciti dal protestantesimo, mentre nessuno fu iniziato dal Cattolicismo (2).

8. — Cattolicismo e libertà sono due cose del tutto opposte ed inconciliabili tra loro; il primo è per sua natura esclusivo ed intollerante, perchè non ammette salvezza fuori di lui, e ben a ragione Pio IX nell' Enciclica dell' 8 Dicembre 1864 disse che la dottrina della libertà di coscienza e di culto è un delirio, ed equivale alla libertà della perdizione. Esso crede di essere il solo possessore della verità, ed in faccia a questa, come dice il Vescovo Bonomelli, cessa la libertà morale di pensiero e di coscienza e cede il luogo al dovere morale di accoglierla con docilità e di ubbidirla come regina, anzi come madre affettuosa, e chi si rifiuta, si ribella a Dio, cui la verità è figlia. La libertà

(1) Scheel, op. cit. pag. 7.

(2) Manning, *Hindernisse für der Fortschritt des Katholikismus in England* Würzburg 1898, pag. 22-3.

di coscienza non deve quindi significare per i cattolici il diritto intrinseco ed assoluto di credere, pensare ed operare come se non fosse Dio in cielo, come se Cristo non fosse venuto sulla terra, come se non avesse fondata la Chiesa, e come se gli uomini non avessero il dovere di tener salda la verità, quando la possedono, e di cercarla se non l'anno. La sola verità (cioè il dogma cattolico) à diritto di avere sempre e dovunque libere tutte le vie per giungere agli uomini, ed all'errore (cioè a tutto ciò che contrasta al dogma) non consente diritto alcuno mai ed in nessun luogo. Dove Dio à parlato, dove la Chiesa à pronunziata la sua sentenza, non vi à più luogo a discussioni od a dubbio di sorta (1).

Si è perciò che la chiesa cattolica non solo non ammette libertà di coscienza, ma pretende di avere il diritto di costringere con pene spirituali e materiali ad entrare nel suo grembo coloro che la lasciarono e che rifiutano di entrarvi, ed il concilio vaticano condanna come errore la dottrina liberale che nega cotesto diritto. Lo stato poi à il dovere di rispettare in tutto e per tutto siffatta libertà, ed anche deve impedire che nelle scuole si insegnino dottrine eretiche ed irreligiose, ed anzi deve accordare alla chiesa i mezzi per far valere su tutte le Scuole dalle ele-

(1) Bonomelli, op. cit. pag. 269, 270, 271, 128. Anche il Rosmini disse: Il cattolicismo sa di possedere il vero, la Chiesa è la colonna ed il firmamento della verità, e la libertà è un diritto esclusivo della verità (*Le cinque piaghe della Chiesa.* Napoli 1849, pag, 46 nota). Anche il Toniolo dice: i cattolici domandano per principio di diritto la libertà del vero e del buono non già la libertà dell'errore e del male (*Indirizzi* pag. 108).

mentari alle Università piena ed intera influenza (1). Ciò deve fare lo Stato, perchè l'unico vero e sommo potere sta nella Chiesa, la quale deve sorvegliare affinchè quello le rimanga subordinato, e come una luna sia il semplice riflesso del sole spirituale. La bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII (Novembre 1302) pone come dogma la supremazia papale su tutti i regni, ma già prima Innocenzo III e Gregorio IX avevano sostenuto che il papa à in tutto il mondo il principato sulle cose e sulle persone. Col cadere del potere papale non si potè più sostenere del tutto la dottrina della supremazia diretta dal papa, ma a questa si sostituì in parte la supremazia indiretta, si affermò cioè che egli è giudice supremo e diretto di tutto ciò che concerne la moralità e la giustizia, ed indiretto di tutte le cose che sono connesse con queste. Cotesta potestà indiretta si estende sino ad annullare e correggere i decreti e le azioni del potere civile, in quanto lo richiedono gli interessi morali e religiosi della salute delle anime, percui il potere civile è direttamente subordinato alla Chiesa nelle cose spirituali, ed indirettamente nelle politiche (2).

(1) Cathrein op. cit. pag. 237.

(2) Hoensbroeck, *Der Ultramontanismus* Berlin 1898, pag. 77, 81, 82, 91, 105. Il cattolicismo dice il Toniolo, à il diritto non solo di non essere estrinsecamente impedito ma di essere coadiuvato nel conseguimento del suo fine, e perciò bisogna subordinare gli ordinamenti e le azioni degli Stati alle ragioni spirituali della Chiesa, la quale è la custode degli essenziali diritti dell'umanità ed è intrinsicamente superiore agli Stati. Cotesta funzione giuridica della Chiesa non è poi possibile senza l'effettiva indipendenza del pontefice, percui bisogna ricomporre

Colla dottrina sui sacramenti e sul sacerdozio il Cattolicismo esercita una perpetua tutela sull' uomo, il quale non à alcuna iniziativa, ma deve essere completamente passivo, e deve compiere esattamente ciò che la chiesa comanda. Non conoscendosi così che obbedienza cieca e passiva, non vi può essere nulla di comune tra esso e la democrazia, tanto più che l' organizzazione aristocratica del clero lo spinge ad impedire che il popolo, abituato alla libertà ed alla democrazia nel governo civile, voglia trasportare questo nel campo ecclesiastico. Potrà di certo il papato per le sue vedute politiche, per estendere la sua azione e per combattere i nemici venire a patti colla democrazia e riconoscerla come legittimo governo, ma è impossibile che esso sinceramente favorisca lo sviluppo del regime liberale, perchè ciò porterebbe alla distruzione della teocrazia e costringerebbe la curia a far partecipare i laici al governo spirituale ed alla nomina dei preti e dei vescovi.

È vero che ora il Cattolicismo è più contento della libertà che del dispotismo, ma ciò proviene dal fatto che quella è divenuta un mezzo molto più utile e meno costoso per favorire i suoi interessi, tanto più che esso trae tutti i vantaggi che può dalla libertà senza riconoscere le obbligazioni ed i doveri, che l' accompagnano. Libertà per il cattolico vuol dire liberazione da ogni sorveglianza da parte dello Stato e dei cittadini; egli la intende così in senso puramente esteriore e non in senso interno, perchè non la rispetta minimamente negli altri, nè l' applica alla sua

---

l'unità della nazione italiana intorno al papato (op. cit. pag. 105, 139, 142, 159, 175, 183, 187).

organizzazione (1). La libertà la concepisce soltanto per sè e non per gli altri; egli solo è e deve essere libero di percorrere la via che è per lui di verità e di salvezza, tutti gli altri invece, che per lui sono nell'errore e nella perdizione, non possono essere liberi di fare ciò che vogliono, ma devono essere costretti a fare la volontà della Chiesa, sicchè anche quando se ne sieno staccati, essi sono considerati come ribelli e soggetti *de jure* alle leggi ecclesiastiche (2). In seguito all'intima unione coi governi dispotici il papato avea ottenuti grandi benefici e privilegi, ma aveva dovuto sopportare coi Concordati una grande intromissione dello Stato negli affari della Chiesa. La caduta dei governi dispotici gli permise di togliersi da cotesta sorveglianza e dipendenza, ed esso ne approfittò per accentrare tutto il potere nella curia e per mantenere tutti i suoi privilegi. Cotesto signoreggiare senza freno e senza ostacolo alcuno viene chiamato libertà, ed invece le conquiste della società laica sono considerate come violazioni della libertà di coscienza, dell'autorità e dell'azione necessaria della Chiesa (3).

I cattolici liberali pretendono che coteste dottrine

(1) Alla chiesa cattolica è inapplicabile il regime di libertà in seguito alla sua organizzazione dispotica ed alla completa sottomissione dell'individuo laico o chierico al vescovo ed al papa. Cotesto fatto rende impossibile di considerarla giuridicamente come una semplice associazione, e ciò si è riconosciuto persino in America, ove lo Stato di Nuova Iork à dovuto fare per essa una legge speciale.

(2) Hoensbroek pag. 135.

(3) Dehon, op. cit. pag. 187.

non costituiscano il Cattolicismo, ma soltanto la degenerazione politico-mondana di esso, cui dànno il nome di gesuitismo o ultramontanismo, ma ànno torto, perchè il curialismo papale, il quale si è sviluppato sino al Concilio Vaticano, è la vera caratteristica e la sola naturale conseguenza del principio cattolico. Questo rinnega ogni attiva partecipazione dei singoli, si basa sulla tradizione, sull'autorità e sulla gerarchia, ma tutte queste per essere mantenute ànno bisogno di un sommo potere che decida inappellabilmente in ogni questione. Come il potere soprannaturale del sacerdozio e la gerarchia conducono necessariamente alla monarchia spirituale dei papi, così la conservazione inalterabile del dogma e l'unità della tradizione richiedono il potere assoluto e l'infallibile magistero del papa. Nel Cattolicismo ogni libera costituzione ed ogni partecipazione dei laici al governo della chiesa è assolutamente impossibile in seguito al carattere sacro dei preti, ed egualmente ogni minima deviazione personale dai dogmi è pure inammissibile, perchè chiunque non crede unicamente ciò che gli è imposto ed invece mantiene una qualche indipendenza di pensiero, cessa di essere cattolico e diviene protestante. Il Latitudinismo o Multitudinismo, che si voglia chiamare, sono possibili nelle chiese nazionali riformate non nella cattolica; in quelle è permesso alla libera fede del credente di formarsi una concezione religiosa personale e di rimanere ascritto alla Chiesa pur non riconoscendo la verità di tutte le dottrine oppure intepretandole diversamente. Finchè la differenza rimane entro a certi confini l'unità di fede è possibile, tanto più che l'interpretazione della Bibbia permette una evoluzione continua dei dogmi, ma nel Cattolicismo invece tutto

ciò è impossibile perchè il dogma è immutabile e vi è un' autorità che veglia al mantenimento dell' ortodossia. Chi vuol far sorgere anche fra i cattolici lo spirito d' iniziativa e l' ideale della personalità, dimentica che il primo dovere del credente si è quello di rimanere umile e sottomesso all' autorità spirituale, la quale sola prescrive ciò che si deve fare e pensare. Il cattolico deve ubbidire ciecamente ai Vescovi ed al Papa e deve restringere e non rallentare i vincoli di dipendenza che lo legano a questi e perciò egli non deve mai precedere ma sempre seguire il suo pastore. Ànno perciò ragione i Gesuiti di dire ai cattolici liberali che i principii cattolici non si cambiano nè per volgere di anni, nè per mutar di paesi, nè per nuove scoperte, nè per motivi di utilità. Conviene prenderli come sono o come sono lasciarli. Chi li accetta in tutta la loro pienezza e rigidezza è cattolico, chi tentenna, balena si adatta ai tempi, transige, potrà chiamare se stesso con quel nome che vuole, ma dinanzi a Dio ed alla Chiesa egli è un ribelle ed un traditore (1).

Che non vi possa essere un Cattolicismo liberale, si vede anche dall' esito che ebbe il movimento dei vecchi cattolici dopo il Concilio Vaticano. Esso potè mantenersi in vita e propagarsi, non tanto in Germania quanto in Svizzera, soltanto per mezzo di una intima unione ed armonia coi protestanti, in seguito alla quale abbandonò molti dogmi fissati dal Tridentino e da altri concilii, ritornò all'antica costituzione episcopale riconoscendo i diritti dei laici e l' autonomia delle comunità, ripudiò la confessione auricolare, il celibato forzato, il monachismo, la messa privata, il culto di

(1) *Civiltà cattolica* 18 Marzo 1899, pag. 653.

Maria, dei santi e delle reliquie, diede maggior peso alla Bibbia che alla tradizione. Il vecchio cattolicismo è divenuto così una nuova setta protestante ed à perduto ogni caratteristica del Cattolicismo (1), e cotesto risultato rende del tutto sterile ogni movimento cattolico contro l' Ultramontanismo. Quello potrebbe servire benissimo a distogliere la Chiesa dai fini politico-mondani ed a rinforzare il suo apostolato morale, qualora potesse persuadere il papato che la perdita del potere temporale giovò grandemente allo sviluppo della sua autorità spirituale, e che questa deve tendere al miglioramento del popolo e non al raggiungimento di una sovranità terrena (2). Fino a qui l' azione sua rimarebbe cattolica, ma riuscirebbe incompleta e sterile, perchè lascierebbe sussistere il Clericalismo ed il Sacerdotalismo con tutte le loro conseguenze intellettuali e morali. Se volesse invece penetrare nel fondamento primo del male che travaglia da tanti secoli la Chiesa, dovrebbe distaccarsi dal Papato, ripudiare il Romanismo ed attenersi invece strettamente allo Spirito dell' Evangelo ed alle dottrine agostiniane che ànno ispirato

(1) Il Mazzini aveva vaticinato ciò sino dal 2 Novembre 1871. I vecchi cattolici di Monaco, egli dice, finiranno probabilmente smembrandosi, gli uni faranno ammenda o si ravvolgeranno nel silenzio dello sconforto, gli altri si allontaneranno sempre più dai promotori e daranno il loro nome ad una scetta qualunque di protestanti. (Scritti di filosofia. Milano 1899. Vol. II, p. 239).

(2) Già il Rosmini aveva detto che il governo istituito da Cristo nella Chiesa non è una dominazione terrena ma un servizio in favore degli uomini un ministero di salute per le anime. (*Le 5 piaghe*, pag. 471).

tutti i riformatori, ma diverebbe allora protestante, perchè sarebbe costretto di entrare nel campo dei dogmi per sostituire all' autorità la libertà, alla passività l'attività spontanea ed all'ideale ascetico l'ideale terreno. Ormai *Roma locuta est;* dopo la condanna papale dei Rosminiani, dello Scheel, del Mivart e dell' Americanismo non si può più parlare di Cattolicismo liberale, tanto più che quasi tutti i seguaci di questo si sono umilmente sottomessi alla volontà del pontefice, mancando ad essi la forza d'animo necessaria per staccarsi dalle vecchie dottrine e consuetudini e per fondare una nuova chiesa conforme alle loro aspirazioni. I più forti e tenaci nelle loro idee aspettano un nuovo papa che sia meno ultramontano, ma pur troppo il loro sogno è irrealizzabile, perchè anche se il nuovo pontefice rinunciasse al potere politico, non potrebbe mai rinunziare ai fondamenti primi della dottrina e della disciplina cattolica per conciliarli colla libertà, colla democrazia e colla scienza.

Lo studio da noi fatto sul movimento cattolico contemporaneo ci prova che l' attuale reazione mistica non è rinnovazione viva del sentimento religioso, ma deriva da un calcolo politico e dal desiderio di ricevere bello e fatto senza alcuna fatica un preteso sapere assoluto ed indubitabile. Essa è semplicemente il frutto dell' inerzia psichica e del timore di perdere gli averi, ed invece la vitalità e la pienezza del sentimento religioso si manifestano, come abbiamo visto, in una direzione del tutto opposta, cioè nella crescente tendenza di rendere le chiese cristiane sempre meno dogmatiche e di accentuare in esse maggiormente e preponderatamente il lato etico.

90587 / 415-

475881 / 415-

ERRATA-CORRIGE

				Errore	Correzione
pag.	5	lin.	11	ritorni	ritornasse
»	7	»	7	di ogni validità	di validità
»	8	»	5	sia	sia,
»	22	»	16	togli le parole: fu quella che	
»	24	»	9	possono	possiamo
»	24	»	9	che	, perchè
»	27	»	15	Cio	Cotesto
»	27	»	22	del	dal
»	36	»	2	si è	è
»	86	»	8	la	della
»	93	»	17	bensì	sì
»	101	»	3	al	la
»	119	»	1	dubitale	dubitabile
»	128	»	14	Questi	Queste
»	161	»	23	di meglio	meglio
»	233	»	23	1891	1897
»	236	»	8	A	A'
»	253	»	9	sostituire	sostituirvi
»	288	»	31	*Gù*	*Qu'*
»	337	»	4	onde	ode
»	362	»	9	priva	privo
»	365	»	25	facciamo	facciano
»	368	»	22	su cui	su cui quelle

			Errore	Correzione
pag.	380	lin. 1	possono	possano
»	391	» 27	soddisfando	soddisfacendo
»	414	» 24	risalta	risulta
»	437	» 14	inchiesta	inchieste
»	441	» 21	del	in
»	449	» 1	sempra	sempre
»	452	» 21	applicazione	attuazione
»	492	» 24	occorente	occorrente
»	518	» 15	si finisce col ritenere	finisce col venir ritenuta
»	523	» 15	sue	suo
»	528	» 31	vantaggio	svantaggio
»	539	» 14	cotesti	coteste
»	540	» 14	ha	a
»	550	» 9	vedremmo	vedremo
»	557	» 8	della	dalla